
A 408642



Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Neunter Band.

Berlin,

Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Harrwitz & Gossmann.

1877.

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes und zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Zur Religionsphilosophie.

Zweiter Artikel.*)

Vorbemerkung.

Sowohl mächtige Bewegung in der heutigen Welt der Gedanken oder in der Gemeinschaft der Denker überhaupt, als auch gewisse mich persönlich besonders berührende Erscheinungen vereinigen sich mit dem in mir von selbst erwachten Bedürfnis nach einer erneuten gründlichen Prüfung meiner Weltanschauung, meiner Religion. Nachdem ich es lange Jahre für mich dahingestellt sein ließ, ob es transscendente Wahrheiten gebe, während ich doch fühlte, wie sich alle »lieblichen Poesien« in mir zerbröckelten: muss ich endlich zu einem gewissen Abschluss, zu einer Feststellung meiner Ansicht und meines Gemütes gelangen. In den späteren Mannesjahren, in der Annäherung an das Alter verlangen Charakter und Herz eine Sicherung gegen die rauhen Winterstürme des Lebens.

Wie ich diesem Bedürfnisse für mich genügen zu können glaube, will ich in einer schon begonnenen Reihe von Aufsätzen vorlegen. Sowohl wer mit mir in gleicher Lage ist, als auch der jüngere noch frisch in das Lebensmeer hineinsteuernde Leser werden, wenn auch mit verschiedenem Grade oder vielmehr in verschiedener Form der Teilnahme, doch beide gern was ich biete hinnehmen und ruhig abwägen.

---

*) Vergl. den ersten Artikel im vorigen Bde. dieser Zeitschr. S. 257.

Ich habe in dem erwähnten Aufsatze des vorigen Bandes die drei Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit geleugnet, aber zum Schlusse desselben versprochen, hierauf zurückzukommen. Es wird wohl auch manchem meiner Freunde geschienen haben, als hätte ich einen so wichtigen Punkt zu leicht behandelt. Nun, ich meine allerdings, als bedürfe es zur bloßen Negation jener Ideen, nachdem sie schon seit Jahrhunderten bekämpft werden, keines weitläufigen Apparates. Niemand behauptet, und vielleicht hat auch niemals jemand behauptet, das Dasein Gottes lasse sich wirklich und streng beweisen. Man hat immer nur sagen wollen: ich muss Gott glauben. Und andere haben dagegen gesagt: ich kann nicht an Gott glauben. Und eben so mit den beiden andern Ideen. Auch scheint es mir in der Tat ein Irrtum, zu meinen, wir dürften das Volk in seinem idealen Glauben nicht stören — es glaubt längst nichts mehr. Das Volk, sowohl das der Armen und Aermern, das der Gedrückten und Bedrängten, die Lieblinge der Socialisten, als auch das der glücklich Gestellten, der materiell Gesegneten — es glaubt nicht mehr; da ist allenfalls noch hier ein unbestimmtes Absagen, ein Vielleicht, ein Man-sagt-doch-so und Wer-kann-wissen, dort ein trüber Niederschlag des Glaubens, der wohl eher Aberglaube zu heißen verdient, und dieses beides gelegentlich belebt und gestärkt durch Gewohnheit und Erinnerung an die Tage der Kindheit und an die Glaubensfestigkeit der Eltern. Nur die Wenigen, die hoch Gebildeten in unserm Volke, nur sie hegen lebendigen Idealismus; sie wollen zeigen, dass der Mensch nicht in der Ganzheit seines Wesens bestehen könne, »wenn er nicht an die drei Worte glaubt,« obwohl nur das Herz von ihnen Kunde gibt.

Auch Friedrich Albert Lange, dessen Werk »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart« in zweiter Auflage ich vor der Fortsetzung meiner religionsphilosophischen Artikel abwarten wollte — es ist erschienen; aber der Verfasser ist dahingeschieden — auch Lange gehörte zu diesen Edelsten unserer Nation, die den Idealismus nicht lassen mögen. So muss ich wohl ein Wort

über sein Buch und auch über ihn, den Mann, aussprechen, bevor ich an die Darlegung meiner Ansicht gehe.

Ich kannte ihn nicht persönlich. An seinem Grabe hat ihm Nissen im Auftrage der Universität Marburg, an der er während der drei letzten Jahre seines Lebens lehrte, nachgerühmt: »Er hat das Studium der Philosophie an unserer Hochschule neu geadelt, hat den Spott verscheucht, der so leicht an den Namen der Philosophie sich anheftet.« Seine Zuhörer, wie seine Collegen, »jeder fühlte es: an diesem Charakter klebt nichts Niedriges, nichts Gemeines«. Hiermit erinnerte Nissen wohl absichtlich an das ähnliche oder gleiche Wort, welches Goethe von Schiller sprach; denn in seinem Werke zeigte sich Lange ganz hingerissen von Schillers philosophischen Dichtungen. Und »er lebte, wie er lehrte.«

Ein Nekrolog, von andrer Seite herrührend, sagt uns, dass er ursprünglich Philologe war, aber auch »vertraut mit den Aufgaben und den Methoden der Naturwissenschaften, wie nicht minder mit den Untersuchungen über die Gesetze der socialen Bewegungen. Er war ausgerüstet mit der Kraft selbständigen Philosophirens und mit der litterarischen Kenntnis der weltgeschichtlichen Speculationen.« Davon gibt sein Werk, kann ich hinzufügen, vollgültiges Zeugnis; und es mag ihm wohl gelingen, das in weiten Kreisen zu leisten, was dem Verfasser persönlich an seiner Universität gelang: das misachtete Studium der Philosophie wieder zu beleben. Zu diesem Werk wollen wir uns jetzt wenden.

Lange ist nicht Materialist; sondern sein Buch ist eine Widerlegung des Materialismus, aber eine gründliche; welche davor schützt, aus dem einen Extrem in das andere, in den dogmatischen Idealismus, zu geraten und dabei dem Materialismus auch das Recht zu versagen, welches ihm gebürt. »Der einzige Weg,« sagt er (S. 427), »welcher sicher über die Einseitigkeiten des Materialismus hinausführt, geht mitten durch seine Consequenzen hindurch. . . . Die consequent materialistische Betrachtung schlägt um in eine consequent idealistische«, d. h. in die kritisch idealistische Anschauungsweise Kants. Dadurch unterscheidet er sich von Lotze, der die

Tugenden und Schwächen des Materialismus wohl noch bestimmter erkannt hat, dann aber zu einem idealen Realismus gelangt. Abgesehn von unwesentlichen Dingen, weicht Lange von Kant nur in Bezug auf die Freiheit ab und damit auch in Bezug auf das, was Kant mit der Freiheit in Verbindung bringt, die Gottheit und Unsterblichkeit. Aber dem Dualismus entgeht er noch weniger als Lotze. Denn der Idealismus, den Lange behauptet, weil er ihn nicht aufgeben kann, steht neben seiner Physik und somatischen Psychologie ganz unvermittelt und unbegründet: während Lotze im gleichen Streben nach der Sicherung des Idealismus zum Realismus greift, aber nach einem besondern für die Natur und einem besondern für die Seele. Warum ich Lotze (der mir der schärfere und umfassendere Denker scheint) und Lange als Menschen gleich sehr liebe, wie verschieden sie auch sein mögen, das ist wegen ihres echt humanen, ich möchte sagen: tragischen, Ringens mit der Negation der Idee.

Was nun zunächst den geschichtlichen Teil von Langes Werk betrifft, so muss ich mich mit seiner Grundanschauung vom Wesen der Geschichte der Philosophie einverstanden erklären. Nicht wie man gewöhnlich glauben macht (so lehrt er), entwickelt sich ein philosophisches System aus dem andern, als trüge jedes einen Keim in sich, der von selber über es hinaustreibt und einen neuen Gedanken schafft; sondern jedes System ist zugleich und vorzugsweise eine Frucht seiner Zeit. Für Hegel freilich war das selbstverständlich: ihm war jede Philosophie das Selbstbewusstsein ihrer Zeit; wie nun die Gestaltung des ganzen geistigen Lebens einer Zeit sich aus der der vorangehenden entwickelt: gerade dies ward dialektisch klar aus der Entwicklung der folgenden Philosophie aus der frühern. Wer aber den rein dialektischen Boden verlässt und sich auf den empirisch-historischen stellt, der kann die Entwicklung der philosophischen Gedanken nicht ohne Rücksicht auf die gesammte Erkenntnis und alle theoretischen und praktischen Triebe des Lebens einer Zeit begreifen.

Die Weise aber, wie dieser Grundsatz für die alte Philosophie angewendet wird, oder vielmehr den Maßstab, den Lange hier anlegt, kann ich im mindesten nicht billigen. Das Urteil über die Sophisten und im Gegensatz über Platon und Aristoteles und dann wieder über Epikur und die Leistungen der Alexandriner erscheint mir ganz wunderlich, und ich kann darin nur sehen, wie groß Langes Abneigung gegen den dogmatischen Idealismus war. Doch will ich diesmal hierauf nicht eingehen.

Auch kann ich die Voraussetzung nicht billigen, dass der Materialismus so alt sei, wie die Philosophie. Wenn jeder Materialist wäre, der sich die Seele materiell denkt, so wäre alles Volk materialistisch, das sich die Seele als Vogel, als Maus, als Wind denkt und die Gedanken als Raupen. Nein: der Materialismus ist gerade so alt wie dieser Terminus und sein Gegenteil, und nicht älter; in allem, was vorangeht, liegen nur die Vorbereitungen.

Dagegen ist Langes Darstellung des englischen und französischen Materialismus im 17. und 18. Jahrh. ganz vortrefflich und zeigt alle Tugenden seiner Geschichtsbetrachtung. Darum ist sie auch völkerpsychologisch wichtig.

Doch über alles dieses müssen wir diesmal hinweggehn. Wir wollen eine Kritik von Langes Materialismus und Idealismus geben. Zuvor aber wollen wir unsern eignen metaphysischen Grundgedanken darstellen, der sich nicht minder als Langes Ansicht ganz auf Kant stützt. Dann werden wir leichter erkennen, inwiefern Lange mangelhaft ist.

Ich will noch hinzufügen, dass mit diesem Artikel doch nur erst der eine Teil der Grundlage gegeben ist, die wir für unsern Idealismus brauchen werden. Den andern und wichtigern Teil werden wir durch eine Betrachtung der Böckhschen Encyklopädie der Philologie gewinnen. Wir werden nach einander den Begriff der Philologie, die Gliederung derselben und die Methode betrachten, nämlich die Hermeneutik und die Theorie der Kritik. So gestützt auf die Betrachtung der Natur und der Geschichte wollen wir dann versuchen, einen Idealismus in Religion und Sittlichkeit in

seinen Grundzügen zu zeichnen, der ganz und gar eben so wohl auf Erfahrung beruht, als er auch sie nicht verlässt und nicht überfliegt.

Da ich nicht wissen kann, wie langsam die oben angedeuteten Artikel erscheinen werden (Böckhs Encyklopädie liegt noch nicht im Druck vor), und da es ja nicht darauf abgesehen ist, zu spannen und zu überraschen, übrigens auch niemand von mir unerhörte Offenbarungen erwarten wird: so will ich gleich hier das Ziel der ganzen vorzuführenden Gedankenreihe aussprechen:

Homo homini deus est.

So lautet ein Spruch bei einem alten römischen Komiker. Ob er ihn geschaffen, und wer ihn geschaffen hat? gleichviel. Was sich der Urheber desselben dabei gedacht hat? gleichviel. Für uns kommt es nicht darauf an, was deus bedeutet, sondern was homo gilt. Für uns ist Anfang und Ende alles Wissens, Ausgangs- und Zielpunkt alles Wahren, Schönen und Guten der Mensch. Freilich der Mensch so, wie ihn die Völkerpsychologie erfasst. Und so kann wohl der Leser im Voraus ahnen, wie wir unsre Religionsphilosophie und Ethik ganz innerhalb der Erfahrung halten werden, und auch wie wir meinen, dass die Völkerpsychologie jenen beiden die Grundlage gewähren könne. Im Wesentlichen freilich kann ich nichts Anderes geben, als was so mancher vortreffliche Mann schon als Religion der Humanität bezeichnet hat.

Zunächst haben wir es mit der Idee der Erkenntnis zu tun, mit der Wahrheit. In allem Erkennen aber ist ein Subject und ein Object gegeben. Das Object ferner ist zweifach: Natur und Geschichte. Von der Geschichtserkenntnis nun wird in den Artikeln über Philologie die Rede sein. Die Naturerkenntnis dagegen soll uns im Folgenden beschäftigen. Da aber dabei auch vom Subject des Erkennens gesprochen werden muss, welches für die Erkenntnis der Natur kein andres ist als für die der Geschichte, so kommt hier zugleich auch das Subject der Geschichtserkenntnis in

Betracht. Es wird also hier sogleich vom Subject aller Erkenntnis die Rede sein.

Dieses Subject nennen wir Geist. Der Geist aber ist es, der seine Betätigung in der Geschichte hat, der sein Leben in der Geschichte gestaltet, der diese erzeugt. Folglich wird der Geist, den wir hier als das Subject aller Erkenntnis, der der Natur wie der der Geschichte, besprechen, in den spätern Artikeln über die Philologie noch einmal zu besprechen sein als das Object der Geschichtserkenntnis oder als das Princip der Geschichte.

Es gibt aber auch eine besondere Disciplin vom Geiste als dem Subjecte schlechthin, wie es sich theoretisch und praktisch bestätigt, nämlich die Psychologie. Indem wir also im Nachstehenden das Princip der Natur als des Objects und das des Geistes als des Subjects erörtern, besprechen wir die Grundlage unserer Naturwissenschaft und unserer Psychologie zugleich.

Geist und Natur.

Natur, Physis, ist ein Begriff, dem von Anfang an, durch alle Zeiten, große Unklarheit anhaftete; und heute ist nichts gewöhnlicher, als von der Natur des Geistes und vom Geiste der Natur zu reden. Ausserdem spricht man auch wohl vom Naturgeist oder dem in der Natur befangenen Geiste oder von der Naturgrundlage des Geistes. Dann kommt noch das Begriffs- oder Wörterpaar Materie und Seele hinzu.

Zunächst darf ich wohl auf Zustimmung für folgende Nominaldefinitionen rechnen:

N a t u r ist der Inbegriff aller warnehmbaren Bewegungen. Zwar können die atomistischen Bewegungen, die des Aethers etc. nicht wirklich wargenommen werden. Indessen sie werden doch so gedacht, als würden sie wargenommen werden, wenn wir die geeigneten Organe oder Werkzeuge hätten; sie werden genau so gedacht wie die warnehmbaren Bewegungen:

nämlich als Ortsveränderung im Laufe der Zeit durch eine Kraft bewirkt. Natur ist also allemal körperlich.

Geist ist der Inbegriff aller an sich der sinnlichen Warnehmung unzugänglicher Tatsachen, welche nur mittelbar auch sinnlich erscheinen können, wenn und insofern sie in eine Körperlichkeit eingehen. Die geistigen Tatsachen an sich sind also lediglich im Bewusstsein und für das Selbstbewusstsein; für das Bewusstsein eines Andern aber können sie nur mittelbar sein. Und wenn uns die Forschung zwingt auch unbewusstes Geistiges anzuerkennen: so müssen wir es uns doch so denken, wie wir es denken würden, wenn es unmittelbar bewusst wäre.

Materie und Seele sind völlig unfruchtbare, abstracte Begriffe, welche bloß die Lücken unserer Erkenntnis andeuten. Die erstere bedeutet das Grundprincip aller Natur, die letztere das des Geistes. Dabei ist es streitig, ob nicht der Geist ebenso wie die Natur der Materie entspringt, also eine Weise der materiellen Wirkung und Erscheinung ist, oder ob vielleicht umgekehrt die Natur nur eine Erscheinung intelligibler Principien ist.

Die Frage von Materie und Seele ist für uns hier völlig wertlos. Diese Begriffe machen uns die Natur und den Geist nicht klarer, nicht erkennbarer. Sie sind die allen natürlichen und allen geistigen Tatsachen untergelegten Principien. Aber es lässt sich aus ihnen nichts ableiten; denn sie sind völlig inhaltslos. Sie enthalten weiter nichts als die hypostasirte Möglichkeit zu der vorhandenen Wirklichkeit. Nicht nur aber ist es die Frage, ob die Hypostase gerechtfertigt ist, sondern sie sind auch leere logische Abstractionen aus den Tatsachen. Ob man aber Dualist oder Monist sei, und zwar letzteres zu Gunsten des materiellen oder des intelligibeln Princips: immer bleiben Natur und Geist als die beiden Kreise, innerhalb deren sich alle denkbaren Tatsachen gruppiren, durchaus von einander geschieden: wie sehr sie auch unaufhörlich in einander eingreifen. In jeder Empfindung wie in jeder animalischen Bewegung ist Natur und Geist zugleich, dennoch aber scharf unterschieden.

So gewiss uns nun auch der Unterschied zwischen Natürlichem und Geistigem ist: so schwer wird es, diesen Unterschied zu bezeichnen. Er ist deshalb so gewiss und sich so unabweislich aufdrängend, weil Natur und Geist ganz unvergleichbar mit einander sind; die geistigen und die natürlichen Tatsachen haben gar keine Merkmale mit einander gemein: folglich aber lässt sich auch nicht sagen, was sie trennt. Sie stehen nicht coordinirt unter einem beide umfassenden Allgemeinen, unter welchem dann jedes ein andres Specificum hätte. Sondern sie können nur unter einem völlig inhaltslosen Begriffe zusammengefasst werden, wie Tatsache, Etwas u. dgl. Sie haben also keine gemeinsame Grundlage, auf welcher sich eine Differenz erhübe. Es hilft nichts, zu sagen: die Natur ist materiell, körperlich, der Geist dagegen seelisch; denn das könnte nur helfen, wenn man unter Materie und Seele etwas denken könnte.

Wenn ich eben definirte, Natur sei das sinnlich Warnehmbare, Geist das Unsinnliche: so ist dieser bloß negativ bestimmt, jene aber wird durch das Merkmal der Warnehmbarkeit mehr bloß umgrenzt als bestimmt. Und hier zeigt sich der Grund der Schwierigkeit. In dem Merkmal, durch das wir soeben die Natur definiren wollten, liegt etwas Geistiges: wir begrenzen die Natur nach ihrer Eigenschaft, wargenommen zu werden, d. h. nach ihrem Verhältnisse zum Geiste. Dieser aber ist nur als Negation der Natur bestimmt. Wäre er aber auch bestimmter, so scheint es doch nichtssagend, ein Wesen durch das begrenzen oder bestimmen zu wollen, was sie für ihren Gegensatz, also in einem Verhältniss ist. Was ist aber die Natur an sich, abgesehen von ihrer Warnehmbarkeit durch den Geist? Diese Frage bleibt ohne Antwort, weil sie undenkbar ist. Die Natur an sich: dies ist Aufhebung der Beziehung unseres Denkens zur Natur, also Absehn von ihr. Dann, wenn ich von ihr absehe, weiß ich nichts von ihr, nichts von ihrem Dasein. Die Natur an sich denken, d. h. sie negiren, sie als nicht seiend denken oder gar sie nicht denken.

Wir sagen die Natur tönt, leuchtet u. s. w. Aber Ton,

Farbe u. s. w. ist etwas Geistiges; und wenn kein Geist, so gibt es weder Ton, noch Farbe. Die Natur an sich ist weder hell noch finster u. s. w. Die Blume, der Vogel an sich ist weder rot noch blau, weder weiss noch schwarz, weder singend noch stumm. Die Natur ist nur so, wie sie unserm Geist erscheint; sehe ich von dieser Erscheinungsweise ab, so sehe ich von der Natur selbst ab, und sie ist für mich gar nicht mehr. — Aber, könnte man meinen, die Erde war doch, bevor es lebende Wesen auf ihr gab: das ist gewiss. Wie denn also war sie damals? Sie war von der Sonne beschienen; also wie sah sie damals aus? da muss es Lichter und Schatten auf ihr gegeben haben; da brauste das Wasser, da heulte der Sturm. Nicht so? Gewiss war es so, wenn wir unser Auge und Ohr als Zeugen auf die damalige Erde denken. Denken wir nicht so, so ist die Frage: wie war die Erde, bevor es empfindende Wesen auf ihr gab? bloßer Wortschall ohne Sinn; dann denken wir die Erde eben nicht.

Wir können ja aber auch fragen: was ist die Erde mit allem was zu ihr gehört, abgesehen von ihrer Einwirkung auf unser Auge und unser Ohr? Darauf gibt ja, so scheint es, die Physik die Antwort: was dir als Ton, Farbe erscheint, ist dann bloße Schwingung der Körper. Haben wir also in diesen rein und eigentlich mechanischen Vorgängen, in der körperlichen Bewegung, nicht die Natur an sich, das Ding an sich? Nein! denn nur weil wir durch unser Gesicht, unsre Tastempfindungen, unsere Bewegungsgefühle veranlasst sind, uns körperliche Bewegung im Raume und dann in der Zeit und dazu eine bewegende Kraft zu denken, nur darum erscheint uns die Natur immer noch als Bewegung, wenn wir von Ton und Farbe absehen. Sehen wir aber von uns, vom Geist, ganz und gar ab, so verschwindet alles Sein, alle Natur in Nichts, und es bleibt nichts, auch nicht die Bewegung.

Das also ist gewiss: alles was wir unter Natur denken, ist ein Erzeugnis unseres Geistes. Natur ist nur insofern und in der Weise, wie der Geist sie sich bewusst macht oder

sie sich schafft. Und so genommen ist unleugbar der Geist das Primäre, die Natur das Secundäre. Der Mensch kann nicht anders denken.

Versinken wir nun notwendig in absoluten Idealismus? Wenn die Natur für uns nur ist durch den Geist, hat sie auch nur durch ihn Dasein und Wirklichkeit? Ist sie durchaus und in jeder Beziehung eine Schöpfung des Geistes? Wir unterscheiden gewöhnlich zwischen Denken und Sein. Wir unterscheiden zwischen einem bloß gedachten Löwen und einem wirklichen und denken dabei, dass wir zwar den einen wie den andern geistig erzeugt haben; aber doch nur der eine ist wirklich, und dieser könnte uns, während wir in tiefer Bewusstlosigkeit liegen, also ohne dass wir ihn schüfen, auffressen, was sich vom bloß gedachten Löwen nicht sagen lässt. Dies ist eine handgreifliche Widerlegung des absoluten Idealismus.

Die Frage rein theoretisch gestaltet ist diese: da alles was wir wissen ein geistiges Product und in uns ist, was veranlasst uns von etwas zu reden, was etwas Andres ist als wir oder unser Geist? etwas ausser uns und Realität, die von uns unabhängig ist? *Cogito, ergo sum* enthält eine Erschleichung. Gerechtfertigt ist nur: ich denke, also ist mein Gedanke. Aber womit ist bewiesen, dass dem von mir im Denken gebildeten Object ein Ding entspricht, das ein selbstständiges Dasein hat? Zur Beantwortung dieser Frage kommen drei Punkte in Betracht.

Erstlich: Der Geist, von dem wir eben sahen, wie er die Natur producirt, ist andrerseits so abhängig von ihr, dass, wenn er völlig absieht von der Natur, diese zwar in Nichts versinkt, zugleich aber auch der Geist selbst sich aufhebt; er hört auf zu denken. Denn so sehr ist die Natur die Voraussetzung alles Denkens, dass man sagen kann: ohne Erfahrung schafft der Geist weder einen Inhalt noch eine Form, weder im Denken, noch in der Praxis, noch im künstlerischen Bilden. Es ist also der Geist, der in Nichts versinkt, sobald er von der Natur absieht. Es bleibt auch nicht etwa die Abstraction, das Denken. Denn ein Denken, wel-

ches nichts denkt, ist gar nichts. Es bleibt eben so wenig irgend eine Idee, ein Noumenon; denn es gibt auch keine Idee, die nicht auf die Natur bezogen wäre. Auch die Sittlichkeit z. B. ist ohne Natur undenkbar. Endlich könnte man von der Wirklichkeit absehen und ihr eine selbstgebildete, phantastische unterschieben. Man versuche es: sie wird nicht nur sinnlos sein, sondern lediglich aus Elementen auferbaut sein, die der Natur entlehnt sind.

Der zweite Punkt ist, dass wir bei der bloßen Erinnerung eines Gegenstandes in dessen Abwesenheit nicht diejenige Erregung in unsern Sinnesorganen fühlen, welche wir in dessen Gegenwart erfahren. Die Entscheidung darüber, ob wir etwas für real oder bloß eingebildet ansehen sollen, geben zunächst unsere Sinnesorgane. Sind letztere derartig krankhaft, dass sie auch in Abwesenheit eines Gegenstandes wie in dessen Gegenwart afficirt werden können: so schwindet auch ein Mittel, das uns in gesunden Verhältnissen sicher leitet. Geht die Krankhaftigkeit nicht weiter, so bleibt freilich die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Wirklichem und Unwirklichem immer noch. Es ist nämlich die übereinstimmende Aussage unserer Organe, die wir fordern. Spiegelt uns etwa Auge und Ohr die Gegenwart einer Person vor, so belehrt uns unser Tastorgan, dass wir uns täuschen. Verbinden sich aber, wie im Traume, sämmtliche Organe zu übereinstimmenden Aussagen, so kann uns nur die weiter gehende Reflexion über die Täuschung belehren. Was wir als wirklich anerkennen, das steht in Zusammenhang mit unserer gesammten Erfahrung, mit all dem, was wir unser Ich nennen, d. h. all dem was unser unmittelbares Bewusstsein ausmacht. Was für uns hier ist, steht genau genommen zu allem in Beziehung was nicht hier ist, und was wir als anderswo seiend annehmen. Jedes ist hier, weil andres ebenfalls hierneben, andres aber dort ist, aus Gründen und nach Zwecken; und so kann etwas nicht hier und muss anderswo sein, weil andres hier ist, von dem es verdrängt wird und andres dort, von dem es herbeigezogen wird. Wir leben ferner regelmäßig nicht bloß in diesem Augenblicke; son-

dern, was wir auch gerade jetzt treiben, wir tragen außerdem noch das Bewusstsein energisch in uns, dass z. B. heute Montag ist und dass gestern Sonntag war und morgen Dienstag sein wird, d. h. dass wir dieses und jenes getan haben und das und das tun werden; dass wir an diesem Orte sind aus dem und dem Grunde, zu dem und dem Zwecke. Dieser Zusammenhang in unserm Ich fehlt den Traumbildern. Im Traume selbst können wir also diese Bilder von der Wirklichkeit nicht unterscheiden, aber sobald wir aufwachen.

Was uns also wachend befähigt, ein bloß Eingebildetes und ein Wirkliches zu unterscheiden, ist der allseitige Zusammenhang unserer Erfahrung, oder der einzelnen Erfahrung mit unserm Ich. Das Mittel, zu entscheiden, ob wir nur subjectiv erregt sind, oder Objectives erfassen, das Kriterium der Objectivität und Wahrheit, bleibt demnach immer durchaus subjectiv. Das Kennzeichen der Wahrheit ist nicht die Uebereinstimmung der Subjectivität mit der Realität, sondern der Subjectivität mit ihr selbst.

Der dritte Punkt ist der. Wir wissen, dass wir unsere Subjectivität, unsre Sinne nicht willkürlich erregen können, und dass, wenn sie erregt sind, dies nicht von uns bewirkt ist, und dass wir dieser Erregung passiv und unausweichlich hingegeben sind. Wir wissen auch ferner, dass diese Erregungen unserer sämmtlichen Sinne und damit auch weiter unseres Bewusstseins einen regelmäßigen unverschiebbaren Zusammenhang zeigen, der ebenfalls nicht von uns abhängt. Wir wissen, dass wir z. B. einen Gegenstand, den wir in bestimmter Weise sehen, erst durch eine Annäherung von drei Schritten und eine bestimmte Streckung des Armes berühren können; dass wir nach dieser Richtung gewendet solche, und nach jener Richtung hin andre Dinge warnehmen u. s. w. Dies alles erfahren wir als etwas Unabänderliches, von uns Unabhängiges, in welches wir hinein versetzt werden, und wir erfahren unter gleichen Umständen immer dasselbe.

Hieraus schließen wir, daß die Natur, welche von unsrem Bewusstsein gesetzt wird, nicht ein willkürliches Erzeugnis unse-

res Geistes ist, sondern dass wir zur Setzung einer solchen Natur gezwungen sind. Weil wir sie nach Zwang und ohne Willkür setzen, so merken wir auch gelegentlich, dass wir sie ohne genügenden Grund in falscher Ueberlegung, also irrtümlich, so oder so angenommen und gestaltet haben, und sehen uns nach reiflicher Ueberlegung gezwungen, das Object anders zu fassen, d. h. zu gestalten. Schon dies, namentlich aber der Umstand, dass wir doch in der Tat die Fähigkeit haben, die Natur mit ihren Kräften zu beherschen, diese Kräfte dahin oder dorthin zu lenken, sie an einem bestimmten Orte so zu hemmen oder zu verstärken, wie es unseren subjectiven Zwecken dient — dies beweist, dass, wenn wir die Natur setzen, oder Erkenntnisse von ihr bilden, dies in Uebereinstimmung mit etwas Anderm als wir sind geschehen müsse, und das heißt, dass es eine Realität gibt, welche wir geistig erfassen.

Wenn wir also sagen: »ein Object begreifen oder auffassen, ein Ding anschauen«, so ist das nicht so zu denken, als wäre das Object, das Ding in seiner Bestimmtheit fertig, stünde vor uns und nähme unsere Handlung des Auffassens und Anschauens passiv auf; sondern die Form jener Wortverbindungen hat dieselbe Bedeutung wie wenn wir sagen: »einen Brief schreiben, ein Haus bauen«. Da steht nicht ein Haus, welches gebaut wird, da liegt nicht ein Brief, der geschrieben wird; sondern durch die Tätigkeit des Schreibens, des Bauens entsteht der Brief, das Haus. So entsteht durch die Tätigkeit unseres Anschauens und Auffassens das Ding, das Object, genau genommen nur die Anschauung oder der Begriff des Dinges, des Objects. — Indem wir aber anschauen und Objecte bilden, sind wir nicht willkürlich und nicht unabhängig, sondern gebunden. Das was uns zwingt, ist das Reale.

Unter dem Realen verstehe ich nicht, wie man zu tun pflegt, gewisse einfachste Urelemente, Monaden, Atome u. dgl. Denn mir gilt dasselbe als der absolute Abgrund unseres Denkens, und ich wage nicht darüber mehr auszusagen, als dies, dass es ist und erscheint, dass es die Grundlage der

Erscheinung ist. Erscheinung aber nenne ich Natur und Geist. So wie dieser Tisch, der vor mir steht, so bin auch Ich mir eine Erscheinung. Die Natur nun ist nicht sich selbst Erscheinung, sondern nur einem Geiste; der Geist aber ist es nur sich selbst. Daher ist mit Erscheinung synonym Bewusstsein. Nämlich jenes absolut Reale erscheint; nur indem es erscheint, ist es beides, sowohl das, dem erscheint (Grundlage des Geistes), als auch das was erscheint (Grundlage der Natur). Wir nennen das Reale insofern es nur erscheint, Natur; insofern ihm aber ebenso wohl die Natur erscheint, als auch es selbst sich selbst, Geist. Genau genommen also ist es allemal nur jenes absolut Reale, das sich selbst erscheint. Es spielt dabei eine doppelte Rolle. Das Ergebnis jedoch ist einfach. Nur nennen wir es doppelt: einmal in Hinsicht auf das was erscheint, nennen wir es Erscheinung; und dann in Hinsicht auf das, dem erscheint, nennen wir es Bewusstsein. Und so sagen wir: Natur ist Erscheinung, Geist ist Bewusstsein. Indem aber der Geist sich selbst erscheint, Selbstbewusstsein ist, ist er, wie die Natur, Erscheinung.

Man meine nur nicht, wenn man sagt, die Dinge erscheinen, sind Erscheinung, das Erscheinen sei ein Ausstrahlen, ein Glorienschein oder Nebelschein, eine Umhüllung der Dinge an sich, des Realen. Nein, Erscheinung ist eine Wirkung und Hervorbringung des Geistes in Folge der Anregung seitens der Dinge an sich. Es ist unrichtig zu sagen, dem Geiste erscheine, als wäre er dabei untätig; sondern, indem ihm erscheint, ist er tätig, bildet er Bewusstsein vom Erscheinenden. Aber eben weil Bewusstsein und Erscheinung nur dasselbe von entgegengesetztem Gesichtspunkt bezeichnen, kann man Bewusstsein oder Geist auch die Erscheinung des Geistes nennen, wie umgekehrt Erscheinung das Bewusstwerden der Natur.

Demnach drücken wir uns wohl am genauesten in Kürze so aus: Es gibt absolut Reales, Seiendes. Darin mag sich allerlei ereignen. Von diesen Ereignissen ist für uns das wichtigste dieses, dass es erscheint. In der Erscheinung aber

liegt ein Doppeltes: etwas was erscheint, und etwas dem erscheint. Insofern das Reale das Etwas ist welches erscheint, nennen wir es Natur; insofern es das Etwas ist welchem erscheint, nennen wir es Geist oder Bewusstsein. Geschaffen wird die Erscheinung allemal vom Geiste; den objectiven Reiz dazu aber gibt die Natur. Und so erscheint in jeder Erscheinung sowohl die Natur dem Geiste als auch der Geist ihm selbst. Insofern wir nun die Bedingungen der Erscheinung einseitig auf Seiten der Natur oder die Bedingungen des Reizes betrachten: reden wir von Naturerscheinungen; insofern wir eben so einseitig die Verhältnisse im Geiste betrachten, unter denen die Erscheinung vom Geiste geschaffen wird, besteht und mit andern Erscheinungen combinirt und weiter mannichfachen Processen unterworfen wird, reden wir von geistigen Erscheinungen. Die Betrachtung der Naturerscheinungen ergibt die Naturwissenschaft; die der geistigen Erscheinungen die Wissenschaft vom Geiste. — Doch auch so ist die Sache noch nicht erschöpft.

Einerseits: Indem wir die Natur betrachten, ist es freilich unmöglich sie anders anzusehen als so, wie sie erscheint. Dabei aber wird klar, dass sie gar nicht bloß darum ist, zu erscheinen; sondern um als etwas erscheinen zu können, muss sie etwas sein; und ihre Bedingungen, unter denen sie erscheint, sind vor allem Bedingungen und Verhältnisse ihres Seins. Insofern es Bedingungen des Seins und also Seiendes sind, erkennen wir sie freilich nicht; wir erkennen sie bloß, insofern sie erscheinen. Aber es gibt doch niemals etwa Bedingungen, unter denen etwas bloß erscheint, ohne dass es zugleich Bedingungen wären, unter denen etwas Reales geschieht. Sondern beides ist eins: gerade die Bedingungen oder Verhältnisse des Seins erscheinen und sind damit die Bedingungen der Erscheinung nach ihrer objectiven und subjectiven Richtung. Um das Gesagte zu verdeutlichen, nehmen wir einen farbigen Körper an. Die Erscheinung desselben beruht nicht bloß auf den physikalischen Bedingungen seines Seins, sondern zugleich auf Bedingungen (namentlich Gehirnfunctionen) in uns, denen er erscheint; jene Bedingungen

seines Seins aber sind zugleich auch mitgehörig zu denen seines Erscheinens für uns, und die (physiologischen) Bedingungen in uns, unter denen er für uns erscheint, sind zugleich ein reales Geschehen in uns, welches zwar zum realen Sein des farbigen Körpers nichts beiträgt, aber wohl zum Zustandekommen der Erscheinung desselben. Die Bedingungen der Erscheinung sind also allemal ein reales Geschehen in der Natur (Physik) und in uns (Physiologie), und die beiderseitigen realen Bedingungen bewirken die eine Erscheinung.

So scheint die Natur ganz selbständig auf sich zu beruhen, und, obwohl nur Erscheinung, scheint sie ganz unabhängig vom Geiste und unbekümmert darum, ob sie erscheine oder nicht. Denn, soll sie erscheinen, so muss zum realen Ereignis, welches ihr Wesen bildet, noch ein Ereignis in uns hinzutreten, von dem sie in ihrem Wesen unberührt bleibt. Was dem farbigen Körper realiter, im Ding an sich, zu Grunde liegt, gibt ihm sein reales Sein, von dem wir nichts wissen; er erscheint aber dann und dadurch, wenn und dass noch ein Nebenereignis in uns realiter eintritt, von dem wir ebenfalls nichts wissen, in Folge dessen aber im Zusammenhange mit dem ersten die Erscheinung des farbigen Körpers entsteht. *Indem wir nun von dem zweiten Ereignis absehen und doch das erste Ereignis so denken, wie es nur mit dem zweiten und durch dasselbe erscheint, entsteht die Täuschung, als wäre der farbige Körper unabhängig von dem zweiten Ereignis und bestände als solcher schon lediglich in Folge des ersten.* So setzen wir eine ganze Natur von körperlichen Dingen als seiend, ohne zu beachten, welche Abstraction oder Einseitigkeit hier vorliegt. Die Natur, obwohl nur Erscheinung, nimmt dem Geiste gegenüber eine Selbständigkeit an, wie sie ihr nur als Seiendem zukäme, ohne Rücksicht darauf, dass sie nur Erscheinung und als solche nicht ohne den Geist ist. So, in diesem Widerspruche, obwohl bloß erscheinend, doch als unabhängig erscheinend, wird sie

vom gemeinen Bewusstsein gedacht und kann auch die Naturwissenschaft sie gelten lassen.

Andrerseits: Durch diese Verselbständigung der Natur nun wird die Erscheinung, welche eigentlich Einheit oder Zusammenwirken von Natur und Geist ist, zerrissen, und mit jener wird auch der Geist selbständig, als wäre er wie die Natur etwas außerhalb der Erscheinung, während er doch nur in Folge eines zu einem realen Ereignis hinzutretenden realen Ereignisses, wodurch eine Erscheinung erfolgt, mit und in dieser Erscheinung erscheint. Wir denken uns also die höchst vielfältigen Verhältnisse der Natur, auf denen ein höchst verwickeltes Geschehen in der Natur beruht, ohne Rücksicht darauf, dass sie dem Geiste erscheinen, doch so wie sie eben nur dem Geiste erscheinen; und denken uns dann die Erscheinung dieses Geschehens für den Geist oder das Bewusstwerden desselben als ein neues, beiläufiges, geistiges Geschehen. Demnach wird ein Object gesetzt, das für sich ist und doch auch vom Subjecte erfasst wird, das ebenfalls für sich ist. Es fällt z. B. ein Stein aus der Höhe in einen Teich und bildet kreisförmige Wellen. Das ist ein objectives Ereignis in der Natur. Dieses Ereignis berührt aber durch das Medium des Lichts und der Luft auch Auge und Ohr eines gegenwärtigen Menschen. So hat dieses Ereignis auch seine Folgen, welche in der geistigen Erfassung desselben enden.

Nein, nicht enden. Vielmehr kann nun innerhalb des Bewusstseins, in dessen Bereich der Schauplatz jetzt verlegt ist, die Auffassung einer Erscheinung eine doppelte Fortsetzung finden: es kann erstlich ein Ergötzen, eine Befriedigung über die Erscheinung eintreten, z. B. über die so regelmässig sich erweiternden Kreise; also auf Erkenntnis folgt ein Genuss: es kann aber auch eine Begehrung, ein Wille sich anschließen, wie z. B. wenn man das in's Wasser Gefallene wieder zu haben wünscht. Kurz das Bewusstsein, Geist, macht sich in drei Formen geltend: als Erkennen, Genießen und Arbeiten.

Die Erscheinung . wird also nicht bloß in Natur und

Geist geteilt, sondern es werden auch weiter Natur und Geist als das Object und Subject verteilt, sodass wir sagen: die Natur ist das Object; das Subject hat den Geist. Dieser weitere Schritt bestätigt den vorangehenden und wird seinerseits dadurch gefördert, dass das Subject als Individuum erscheint; denn leicht lässt sich ein Individuum dem All gegenüberstellen, welches als Object gilt.

Solche Betrachtung mag im praktischen Leben und auch im Betriebe der Naturwissenschaft ganz unschädlich sein. Für umfassendere und tiefere Betrachtung aber muss doch der wahre Verhalt festgehalten werden, dass die Realität, an sich unfassbar und unserm Erkennen unzugänglich, an vielen Punkten (nämlich im animalischen Wesen und am vollkommensten im Menschen) sich erscheint, d. h. sich weiß, sich genießt und auf sich zurückwirkt: jeder solcher Punkte heißt ein Individuum oder ein Subject, womit allemal notwendig auch ein Object gegeben ist.

Die allgemeine Folge des Gesagten scheint mir nun die zu sein, dass wir zur Annahme zweier Principien für Geist und Natur, Seele und Materie, gar nicht berechtigt sind, und ebenso wenig freilich zur Annahme eines ausschließlichen Princips, sei dieses Materie, sei es Seele. Denn Geist und Natur beruhen, als von uns gemachte Scheidungen, auf der einheitlichen Erscheinung, und diese auf der als noch nicht erscheinend vorgestellten Realität, über welche reden zu wollen sich von selbst verbietet. Es gibt also in Wahrheit oder realiter weder Natur noch Geist. Das was wahrhaft ist, das absolut Reale, ist auch das sich selbst Erscheinende. Was animalische und menschliche Individuen an sich sind, wissen wir nicht; aber sie sind die Orte, so zu sagen, wo sich das Reale erscheint, wo es Bewusstsein von sich erhält. Ob das Reale in seinem absoluten Wesen noch Höheres vermag, als sich zu erscheinen, wissen wir nicht. — Hiernach haben wir Geist und Natur, als die beiden Momente der Erscheinung, noch bestimmter zu unterscheiden.

Erstlich: Geist ist Bewusstsein; hier kommt die Natur zur Erscheinung, welche also, außerhalb der Erscheinung

oder an sich gedacht, ohne Bewusstsein ist. Andrerseits erhält das Bewusstsein seinen ursprünglichen Inhalt nur durch die Natur; der Geist erhält ursprünglich nur durch sie Gelegenheit zur Betätigung. (Natürlich: denn in Wahrheit bilden ja Geist und Natur die beiden Seiten derselben einheitlichen Erscheinung.) — Wie Bewusstsein als das Charakteristicum des Geistes (das Attribut, durch welches dessen Wesen gedacht wird) gelten muss: so ist das Attribut der Natur die Bewegung in Raum und Zeit durch eine Kraft. Nach einfacher Folge ist nun der Geist unräumlich und stofflos: wenn eben Stoff und Raum auf die Seite der Natur geschoben sind. Dann ist an ihm oder in ihm weder Stoff noch Raum, obwohl er es ist, der die Erscheinung stofflich und räumlich schafft, sodass ohne ihn weder Stoff noch Raum da wäre. Nun scheint es uns sogar natürlich, dass der Schöpfer des Raumes und der Zeit nicht im Raume und in der Zeit ist, der Schöpfer des Stoffes kein Stoff. Dennoch verwundern wir uns wohl, wenn wir daran erinnert werden, dass die Anschauung oder der Begriff des Kreises nicht rund, die des Vierecks nicht viereckig, die des Blauen nicht blau sei. Sollte vielleicht auch unser Begriff Licht leuchten? unsere Empfindung eines Tones tönen? Ich möchte fast antworten: warum denn nicht? Umgekehrt scheuen wir uns doch nicht zu sagen: dieses Bild ist schön, obwohl doch nur unsere Anschauung vom Bilde schön ist; Töne sind harmonisch, ein Bild ist symmetrisch, obwohl Harmonie und Accord und Symmetrie nur in unserm Geiste sind; und fest steht, dass nicht der Körper blau ist, sondern dass die Bläue nur in uns ist. Was also ist in uns blau? Wie verhält sich dies Alles?

Nachdem man sich gewöhnt hat, die Erscheinung in Object und Subject zu zerreißen, glaubt man die Sache wieder gut zu machen durch die Annahme, dass jede Erscheinung ein doppeltes Dasein habe, in der Natur (wie man gewöhnlich sagt: in der Wirklichkeit) und im Geiste. Alle Eigenschaften der Erscheinung schreibt man dann der objectiven Erscheinung zu. Dann ist man sehr verwundert, wenn jemand, was der letztern zukommt, auch der Erscheinung

im Subject zuschreibt (sie sei rund, blau). Diese wird etwa so angesehen, als wäre sie ein Bild der objectiven oder wirklichen Erscheinung, und man sucht sich vielleicht damit zu beruhigen, dass ein Bild dem Gegenstande weder an Farbe noch an Größe zu gleichen brauche. Indessen dies hilft zu nichts; denn irgend eine Farbe oder irgend eine Größe hat jedes Bild. Das geistige Bild aber scheint ohne irgend welche Größe und Farbe zu sein.

Da wir wissen, woher diese Verlegenheit entstanden ist, so entgehen wir ihr leicht, indem wir uns auf das richtige Verhältnis besinnen. Die objective Erscheinung ist nur die vom Geiste außer uns gesetzte; und sie ist etwa rund und blau. Man muss nur nicht erst die Erscheinung im Subject entstehen lassen und dann aus dem Subject in das Aeußere setzen, dabei aber im Geiste einen Schattenriss derselben zurückbehalten, wornach man sich scheut diesem Abriss die Eigenschaften des Aeußern zu geben. Nein, es ist nur die einheitliche Erscheinung da, die nicht projicirt ist, sondern die schon ursprünglich der Geist unter bestimmter Anregung als ein Außen geschaffen hat und draußen belässt, und die z. B. blau ist und rund.

Haben wir denn aber nicht neben der Erscheinung eines Baumes, eines Pferdes, der wir objectiven Wert zuschreiben, auch eine Anschauung von diesen Erscheinungen als subjectiven Besitz in uns? Das ist wohl nicht zu leugnen; aber was bedeutet es? Nichts Anderes, als dass der Geist Erinnerung hat (oder zum Geist gehört Erinnerung), dass er sich nämlich der Tätigkeit mit ihrem Erfolge erinnert, welche er vorher einmal übte, als er in gewisser Weise durch die Sinne gereizt ward; dass er sich der Schöpfung der Erscheinung erinnert. Worauf Erinnerung beruht, kommt hier nicht in Betracht. Wenn es sich nun bloß um Erinnerung handelt, um Vergangenes, ist dennoch solche bloß erinnerte Anschauung gerade so wie sie damals als wargenommene war: rund und blau, aber, als bloß erinnert, vergangen, abgeblasst, wie auch der Raum und die Zeit, in welche solche Anschauung versetzt wird, eben so unbestimmt sind; ja es kann völlig

von Raum und Zeit abstrahirt werden, so dass der Erinnerung ein rein qualitativer Inhalt übrig bleibt. Ja selbst die Qualitäten können schwinden, sodass bloß ein Schema, ein Umriss zur Hineinzeichnung der Qualitäten, noch da ist. Aber auch dieses bleibt draußen. Wenn jemand eine genau (ohne jede Abstraction) reproducirende Anschauung vom Kölner Dom hat, so ist diese Erinnerung genau so hoch, so breit, so tief wie dieser berühmte Dom, der auch als Warnehmung genau eben solche Anschauung ist wie die Erinnerung, nur unter bestimmten Reizen, welche dieser fehlen. Es kann wohl jemand ein kleines Bildchen von diesem Dom entwerfen: dies ist, wie ähnlich das Bild auch sein mag, schon eine Abstraction. Die Warnehmung aber wie die Erinnerung des im Raume Ausgedehnten bleibt immer draußen, wie groß oder wie klein es sein mag. Das Bild des ausgestirnten Himmels wie das des kleinsten Tierchens sitzt so wenig in uns (oder gar in der Abstraction, welche wir Geist nennen), wie eine Zeichnung und Abbildung derselben, durch unsere Hand ausgeführt, in unserer Hand sitzt. Das Abbild ist auf dem Papier oder einer Tafel. Wir nennen den Ort, auf dem wir unsre geistigen Bilder (Warnehmungen, Erinnerungen, Begriffe) entwerfen, die Außenwelt oder das Außen. Wie die in Wahrheit einheitliche Erscheinung zwei Momente hat, Geist oder Bewusstsein und Natur oder Erscheinung, so hat sie auch zwei Orte, ein Innen und ein Außen. Es ist aber dieselbe Erscheinung, welche, je nachdem sie betrachtet wird, sowohl innen wie außen, außen wie innen ist.

So ließe sich vom Geiste ebensowohl wie von der Natur sagen, er habe Farbe und Bewegung sowohl in der gegenwärtigen als auch in der erinnerten Erscheinung; aber nicht in sich, sondern nur draußen. Der Geist hat nicht ein Bild von dem Naturding; er hat nicht in sich ein Bild, das er darauf aus sich heraussetzt; sondern die Natur ist eben das vom Geist geschaffene, äussere Bild.

Zwischen Subject und Object, Bewusstsein und Erscheinung ist kein wesenhafter Unterschied, aber wohl zwischen

derjenigen Erscheinung, die unter sinnlichem Reiz geschaffen wird, und der bloß erinnerten. Denn letztere, des sinnlichen Zwanges ledig, kann den Inhalt der Erscheinung von ihr ab oder aus ihr herausziehen; und so, raumlos und zeitlos, lässt sich der Inhalt ganz anders combiniren, als die im Raume und in der Zeit ausgebreiteten vollen Erscheinungen. Raumlose Inhalte (Vorstellungen) können (oder müssen) unter bestimmten Bedingungen ganz oder teilweise verschmelzen, treten überhaupt aus den Beziehungen heraus, in denen die Erscheinungen nur stehen, wenn sie von bestimmten sinnlichen Reizen abhängig sind, und geraten in Verbindungen, deren Formen von ganz andern Gesetzen abhängen, als diejenigen Gesetze, unter denen die nicht erinnerten, mit Sinnesreizen verbundenen Erscheinungen stehen. Das heißt: die Vorstellungen und die Naturobjecte, obwohl beides inhaltlich dieselben Erscheinungen, sind verschieden in der Form ihres Daseins und darum in den Gesetzen ihres Lebens. Diese folgen den Naturgesetzen, jene den psychologischen.

So definiren wir denn endlich: Natur ist die Gesammtheit aller Erscheinungen, insofern wir sie nach Seiten ihrer Unabhängigkeit vom Geiste betrachten, nach welcher sie unter Zusammenhängen (Gesetzen) stehen, die zwar auch Erscheinungen sind, bei denen aber nur an die zwingende Macht gedacht wird, welche wir bei der Bildung der Erscheinungen erfahren. Es geschieht also in den Naturwissenschaften das Widerspruchsvolle, dass wir die Erscheinung von der Seite ihres selbständigen Seins betrachten, aber doch nur so, wie sie in dieser Selbständigkeit dem Geist erscheint, als räumliches und körperliches Ding.

Geist dagegen ist dieselbe Gesammtheit der Erscheinungen, insofern wir ihre Abhängigkeit von uns betrachten. Hier gelten sie nicht als räumliche Dinge, sondern nur als Vorstellungen, welche unter psychologischen Gesetzen stehen, nach denen sie sich gar nicht in ihrer Unabhängigkeit als Dinge, sondern nur als unsere Erzeugnisse oder als Ereignisse in uns bewegen. Als Vorstellungen gehen sie in uns Combinationen ganz eigentümlicher, geistiger Art ein, aus denen

sich Gestaltungen ergeben, welche als Aequivalente der Natur gelten, obwohl sie völlig verschieden sind, ja welche über alle Natur hinausgehen. Das tun sie schon, indem sie Zukünftiges als gegenwärtig vorstellen, noch mehr in der Bildung von Abstractionen und Ideen.

Zweitens: der Kölner Dom (von dem oben beispielsweise die Rede war) mag wohl in manchem Augenblick nicht Gegenstand betrachtender Anschauung sein; in solchen Augenblicken ist er keine Erscheinung. Was er dann ist? wissen wir nicht; dann ist er aus der Nacht der Realität nicht herausgetreten. Also der Künstler, der ihn baute, wusste nicht, was er in Wirklichkeit baute? und so weiß kein Meister, was er realiter schafft? Kurz, wie verhält es sich, nachdem wir das theoretische Vermögen des Geistes betrachtet haben, mit der Praxis? — Der Dom ist eine Erscheinung, und wer ihn gebaut hat, hat eine Erscheinung gebaut: damit sind wir zufrieden, und damit kann der Meister zufrieden sein. Aber was heißt eine Erscheinung bauen? was heißt etwas schaffen? Niemand kann das Maß des im All gegebenen Stoffes, noch der im All wirksamen Kräfte vermehren; noch auch kann er die Wirkung der Kräfte vernichten oder abändern oder die Substanzen ändern. Aber der Mensch kann doch in das Getriebe der vorhandenen Kräfte eingreifen. Warum sollte er das nicht können? Er steht ja als Stoff unter den Stoffen, mit Kräften unter den Kräften. Also vielmehr, wie sollte er nicht in jenes Getriebe eingreifen müssen? Er ruht: so übt er seinen Druck auf die Erde; er bewegt sich: so durchteilt und verdrängt er Luft; er atmet: so bewegt er Luft u. s. w. Aber der Mensch (und das Tier) bewegt sich nicht bloß wie alle Körper, sondern mit vorausblickendem Bewusstsein, mit selbstgestecktem Ziel. Der Mensch gestaltet aus Erinnerungen nicht nur Bilder des Vergangenen, sondern auch eines Zukünftigen, noch nicht Seienden, aber sein Sollenden, oder das Bild eines anders Seienden, als es jetzt ist. So greift er ein mit bewusster Absicht in das blinde (bloß erscheinende) Getriebe der Naturkräfte: er arbeitet. Dies nennt man: der Geist ist frei.

Vermittelst des eigenen Leibes wirkt der Geist nach seinem Ermessen auf die Naturdinge, nicht gegen die Gesetze der Natur, aber die Richtung der Kräfte ablenkend, ihre Wirksamkeit hemmend oder fördernd. Der Körper des Geistes bildet gewissermaßen Zacken, welche in das Rad der Natur eingreifen und dasselbe in einen ganz andern Schwung setzen, als es durch sich inne halten würde. Jene Zacken aber fügt der Geist ein in die Natur.

Die Freiheit, welche sich in der Arbeit kund gibt, offenbart sich noch ursprünglicher in der Bildung des Willens und des Planes. Plan aber und Absicht, Zweck und Mittel sind bearbeitete Erinnerungen, gehen also schließlich auf Erscheinungen zurück. Und wenn also durch absichtliche Arbeit Werke entstehen, so sind es immer (erinnerte) Erscheinungen, welche (objective) Erscheinungen umgestalten. Wie aber die Vorstellungen überhaupt in ihren Combinationen nicht die Dinge der Natur abmalen, so gestaltet sich nun vollends durch Wille und Tat der Geist zu einer höhern, eigenen, geistigen Welt neben der Natur, einer Welt, in der er sich betätigt und genießt.

Drittens: Dass die Arbeit des Körpers, der dem individuellen Geiste gehört, sich genau nach dem Gesetze von der Aequivalenz der Kräfte vollzieht, versteht sich nicht nur im Allgemeinen, a priori, sondern kann auch im Einzelnen in weiter Ausführung und mit großer Genauigkeit dargestellt werden.

Die Naturwissenschaften in ihrer Gesammtheit gehen von dem Grundsatze aus und beweisen ihn, indem sie ihn durchführen, dass an keinem Punkte der Natur irgend eine Macht eingreift, die nicht zur Natur gehörte und in Wechselwirkung mit den übrigen Mächten der Natur stünde. Woher sollte auch solche Macht kommen? Die Natur ist das All der Kräfte. Gesetzt nun, dass wir heute noch nicht alle Stoffe und alle Kräfte der Natur kennen: so werden wir gewisse Erscheinungen nicht völlig begreifen. Nun, so hoffen wir, dass wir sie noch kennen lernen werden; und wenn das der Fall sein wird, so wird uns ein neuer Stoff und eine neue

Kraft der Natur bekannt geworden sein. Denn alles das ist Natur, worin wir die Erscheinung in ihrer Unabhängigkeit erkennen. Es wäre ja ein Widerspruch in sich, wenn ein Geistiges, d. h. eine Erscheinung in ihrer Abhängigkeit von uns, eine Kraft werden sollte der Erscheinung in ihrer Unabhängigkeit von uns. Einen andern Geist aber, der mehr oder andres wäre als abhängige Erscheinung, gibt es nicht.

Hält man nach dem gemeinen Bewusstsein Geist und Natur als reale Mächte auseinander, ohne zu beachten, dass sie nur die beiden Momente der einheitlichen Erscheinung sind: so muss man zwar, wie oben geschehen, sagen, dass die Natur für uns nur durch den Geist ist, durch den Geist geschaffen wird. Nach unserer gegenwärtigen Betrachtung aber muss vielmehr der Geist als geschaffen von der Natur angesehen werden: da er ja die Erscheinung in der Abhängigkeit, die Natur aber die Erscheinung in der Unabhängigkeit darstellt — freilich mit dem Widerspruche, dass die Natur die unabhängige Erscheinung nur so enthält, wie sie dem Geiste erscheint, also vom Geiste abhängig ist. Ohne diesen Widerspruch zu beachten, der im Wesen der Erkenntnis notwendig liegt und die Erkenntnis nicht unmöglich macht, müssen wir gelten lassen, dass alles Geistige, alle Gefühle, Empfindungen und Warnehmungen, wie alle Erinnerungen und alle Processe der Vorstellungen, welche im Bewusstsein vorgehn, auf dem Wandel der einen vielgestaltigen und in allem Wechsel sich erhaltenden Kraft der Natur beruhen. Mit ihr arbeitet, wie unser Leib, so unser Geist. In welcher Form dies geschieht, ist freilich noch völlig unklar. So viel aber wird durch die Erfahrung bestätigt, dass die geistige Tätigkeit, die Processe des Bewusstseins (d. h. der erinnerten Erscheinungen), von der regelmäßigen körperlichen Function des Gehirns abhängen. Die Erinnerung, die Verbindung getrennter Vorstellungen und die Trennung verbundener Vorstellungen, das Erwägen und das Schließen u. s. w. muss von den körperlichen Processen des Gehirns ausgeführt werden, die man freilich noch sehr wenig kennt. Wir dürfen aber hoffen, sie immer besser und besser kennen zu lernen.

Diese Hoffnung wird uns niemand bestreiten; aber wohl leugnet man, dass durch die sorgfältigste Erkenntnis der im Gehirn sich vollziehenden Processe auch nur das geringste Licht über geistige Producte gewonnen werden könne. Lotze hat es scharfsinnig bewiesen, wie die körperlichen Verhältnisse völlig ungeeignet seien, um aus ihnen Geistiges zu erklären. Er hat damit dem Materialismus jede Aussicht benommen eine Psychologie zu gründen, welche nur die Physiologie des Gehirns wäre. Dem schließe ich mich insofern an, als ich zugestehe, dass, wenn man einmal Geist und Natur als die beiden Classen der Erscheinungen gesondert hat, und wenn man der letzern die Materie zum Princip gegeben hat, es unmöglich ist, mit den Erscheinungen der Materie die geistigen zu begreifen. Die Bewegung, als etwas Reales genommen, kann das Bewusstsein, ebenfalls als real genommen, nicht erklären, noch auch umgekehrt. Solch ein Beginnen wäre ein Widerspruch in sich. Sieht man aber, wie in Wahrheit die Erscheinung nur einheitlich ist, die eine Erscheinung der Realität, und dass diese durch die Begegnung der Dinge mit unsern Sinnesorganen und unserm Gehirn entsteht: so gibt es eben gar keine Materie, und die Aufgabe gestaltet sich ganz anders. Wenn wir oben die Naturbewegung als Ursache des Bewusstseins setzten, so geschah es, indem wir die Natur als Ersatz für das Ding an sich, die Realität, vorübergehend gelten lassen wollten.

Wenn ich einen Baum vor mir sehe, so ist hiermit eine Erscheinung gegeben. Diese kann in doppelter Weise eine Erklärung finden. Erstlich kann man, wie der Botaniker tut, die chemischen und physikalischen Processe darlegen, auf denen das Wachstum der Pflanze beruht: da wird die Erscheinung als Natur in Zusammenhang mit andern Naturerscheinungen betrachtet. Zweitens kann man die Erscheinung des Baumes als ein Ereignis des Bewusstseins betrachten: da sind es Processe in den Nerven und im Gehirn, und diese Processe sind auch Naturerscheinungen. So ist wiederum, nur nach einer andern Seite, der Zusammenhang derselben Erscheinung mit andern Erscheinungen erfasst. Was

will man nun noch mehr erklärt haben? Will man etwa wissen, wie es die Realität macht, wenn sie erscheint? Insoweit dies zu wissen möglich ist, würde es eben durch den doppelseitigen Zusammenhang der Erscheinung erklärt sein, wenn dieser völlig bekannt wäre. Aber man frage nicht, wie eine Bewegung des Gehirns in bestimmter Form irgend einen Gedanken erzeugen könne. Keine Bewegung des Gehirns erzeugt Bewusstsein oder ein Element des Bewusstseins, keine schlägt um in Geist; sondern etwa wie ein Ton einerseits dem Ohre als Ton, andrerseits dem Auge oder dem rechnenden Verstande als Schwingung der Luft erscheint; oder wie die Flamme leuchtet und zugleich wärmt: so erscheint eine Gehirnfunction einmal dem Auge als Bewegung und daneben außerdem auch als Bewusstsein (Vorstellung). Jene Gehirnbewegung, wie dieses Bewusstsein, beides sind Erscheinungen der Realität, und es erzeugt nicht eine die andre. Zwar scheint diese Analogie nicht ganz zutreffend. Denn Schwingungen und Ton, ebenso Licht und Wärme liegen mit beiden Gliedern auf derselben Seite, nämlich der der objectiven Erscheinung; wenn dagegen eine Gehirnbewegung zugleich Bewusstsein ist, so liegt jene auf der objectiven, dieses auf der subjectiven Seite. Damit hängt zusammen, dass dort dasselbe Subject zugleich die beiden objectiven Erscheinungen hat; hier aber hat das Individuum, in dessen Gehirn die Function vollzogen wird, von dieser keine Erscheinung, aber ein anderweitiges Bewusstsein von einem Object, wogegen ein gedachter Zuschauer gerade die Bewegung im Centralorgan als diese Bewegung beobachten könnte, während ihm die Erscheinung als Bewusstsein des Andern völlig entgehen würde. Dies ist jedoch nur Schein. Dass niemand die Processe in seinem Gehirn beobachten kann, kommt als zufällig nicht in Betracht; er kann in abstracto als Beschauer seines Gehirns gedacht werden. Der Beobachter eines Gehirns und des ganzen Nerven- und Sinnesapparates aber würde, wäre unsre Kenntnis desselben vollständig, daraus auch zugleich und in Einem die Erscheinung oder das Bewusstsein erkennen. Er würde aus den Bewe-

gungen ersehen, ob sie durch einen hoch oder tief tönenden Körper, durch blaues oder rotes Licht, welches von diesen oder jenen Punkten kommt, u. s. w. verursacht ist, und so würde er ebenso gewiss und wesentlich genau in derselben Weise wissen, dass das beobachtete Individuum z. B. jetzt den Ton C höre, wie er es auch weiß, wenn er eine auf C abgestimmte Pfeife zum Tönen bringt, selbst wenn er völlig taub ist. Die Analogie ist also völlig zutreffend. Wie eine akustische Sirene zugleich als Bewegung und als Ton erscheint: so auch das Gehirn zugleich als physiologischer Process und Vorstellung; wie aber jene Sirene dem Taubgewordenen freilich nur noch als Bewegung erscheinen kann, weil sich das Object mit ihm nicht mehr auf dem Wege des Gehörs vermitteln kann: so erscheint dem Beobachter des Processes im Centralorgan derselbe nur als Bewegung, weil das Object sich nur nach dieser einen Richtung vermittelt. Er erschliesst aber das Bewusstsein des Beobachtenden, wie jener Taube den Ton.

Man beachte nur, was zu wissen möglich ist, und was nicht. Ich sehe den Stein zu Boden fallen. Man sehe hier die Erscheinung der Schwere des Steines oder der Anziehung der Erde: wir wissen weder, wie der Stein zur Erde streben könnte, noch wie die Erde den Stein anziehen kann. So wissen wir freilich auch nicht, wie das Gehirn den Stein und dessen Fall zur Erde zu Bewusstsein bringen kann. Denn das Eine wie das Andere wissen wollen, das hieße die Realität an sich erklären wollen.

Wie es das Gehirn anfängt, wenn es den Begriff etwa einer Farbe bildet, wenn es also blau mit roth und gelb, schwarz und weiss u. s. w. zur Einheit zusammenfasst, das werden wir, wenn die Beobachtungen der Gehirnprocesse auch noch so vollkommen wären, in derjenigen Beziehung, welche die Verteidiger einer substantiellen und immateriellen Seele meinen, eben so wenig einsehen, wie wir einsehen, wie eine absolut einfache Seele jene Erkenntnis zu Stande bringen solle. Wenn man der Seele die Fähigkeit zuschreibt, mehreres zugleich neben einander zu halten, zu beziehen, zu vergleichen,

zu trennen und zu verbinden: so begeht man den Fehler, der Realität lauter Erscheinungen unterzuschieben, sich die Seele als Beschauer des Gehirns so zu denken, wie wir sonst wohl zuschauen und verfahren. Was wir aus der Erscheinung des Gehirns als Vorgänge im erscheinenden Bewusstsein kennen, das setzt man in die real gedachte Seele. Aus dem Bilde des Feldherrn, der über ein Heer Revue hält, macht man einen Ernst, der selbst als mögliche Ansicht nicht zulässig ist — eben so wenig zulässig wie die Erklärung des Selbstbewusstseins aus einem Kreislauf des elektrischen Stromes.

Kurz: Bewusstsein, Erscheinung ist nicht eine Form oder Phase des Wandels der sich erhaltenden Kraft; und ist also aus ihr nicht zu begreifen. Die Natur, auch insofern wir ihr das Reale unterschieben, kann immer nur Natur, nicht Bewusstsein erzeugen; denn sie stellt das Reale nur insofern dar, als es ohne Bewusstsein ist. Dieses aber ist gewissen Punkten der Realität immanent und also überhaupt unerkennbar; denn woher es kommt, dass gewissen Punkten der Realität Erscheinung oder Bewusstsein ersprießt, andern nicht, können wir so wenig wissen und dürfen wir so wenig fragen, als wir überhaupt von der Realität wissen. Das Ding an sich, das Reale ist Natur und Geist, Erscheinung und Bewusstsein, und zwar beides mit einem Male; und da wir die Realität an sich nicht erkennen, so können wir auch nicht begreifen, wie sie erscheint. Ihr Erscheinen gehört ja zu ihrem eigentlichen Sein.

Dies nun hingenommen, dass Bewusstsein oder Erscheinung dem Abgrunde der Realität entstammt, zeigt sich die Gesetzlichkeit und Notwendigkeit der Erscheinung eben so wohl auf Seiten der Natur, als auch auf Seiten des Geistes; und die Freiheit des Geistes, in die Natur und in sich selbst einzugreifen, oder die Macht desselben, die Natur und sich selbst zu beherschen, ist eben so sehr, wie der Zusammenhang der Natur in sich, unausweichlichen Gesetzen unterworfen. Der Geist greift genau so in die Natur ein, wie das Wasser den Felsen zertrümmert und wegspült und dadurch die Erde gestaltet.

Wir wenden uns jetzt wieder zu Lange.

Leider hat Lange nirgends in seinem Buche seine Weltanschauung zusammenhängend dargestellt, sondern sie nur stückweise und gelegentlich seiner Kritik ausgesprochen. Soweit ich indessen sehe, muss ich annehmen, dass die vorstehende Erörterung über Geist und Natur, die ich niedergeschrieben, bevor ich Lange's Buch gelesen hatte, völlig mit seiner Ansicht übereinstimmt, weil diese wie die meinige auf Kant's Kritik der reinen Vernunft zurückgeht. In folgendem muss ich aber noch einige Punkte hervorheben, in denen ich mit Lange nicht übereinstimme.

Wiederholt behauptet auch er (z. B. II, S. 160), dass wir »keine Ahnung davon haben, wie Empfindung und Bewusstsein aus den materiellen Bewegungen entstehe«. Dass diese Frage falsch ist, habe ich gezeigt. Nur für den dogmatischen Materialismus besteht hier eine Schwierigkeit. Lange lässt sich hier eine Ausdehnung der Anwendung des Begriffs der Causalität gegen seine eigene Erklärung (II, 45) über das Gebiet der Erfahrung hinaus zu Schulden kommen. Erscheinung und Ding an sich dürfen nicht im Verhältnis von Wirkung und Ursache gedacht werden, und noch weniger stehen die Gehirnfunctionen und das Bewusstsein in diesem Verhältnis. Nicht »vollste Abhängigkeit des Geistigen vom Physischen« (S. 156) findet statt, sondern volle Identität beider mit Verschiedenheit der Beziehung *).

So muss ich hier Lange genau denselben Vorwurf machen, den er mit Recht gegen Du Bois-Reymond erhebt, muss aber letzteren gegen einen Vorwurf in Schutz nehmen, den ihm Lange macht. Du Bois-Reymond, als Materialist, meint, »die astronomische Kenntnis des Gehirns, die höchste, die wir erlangen können, enthüllt uns darin nichts als bewegte Materie« (S. 151), nichts als bewegte Hirnatome, aber keine Gefühle und Gedanken. Lange bemerkt, dass ein solcher Astronom

*) Weil Lange sich nicht consequent dem dogmatischen Materialismus widersetzte, konnte er auch den gedankenlosen Ausdruck eines materialistischen Struwwelpeters nicht abwenden, nämlich den, dass das Gehirn den Gedanken aussondere, wie — die Mutterbrust die Milch.

unseres Gehirns doch wohl »seine eigenen Empfindungen in das, was er äußerlich vor sich sieht, hineinträgt«. Als Astronom aber darf er ja das nicht. Mit bloßen psychologischen Associationen darf der Materialist nicht operiren. Er darf nicht wie wir dem gesehenen Buchstaben einen Sinn unterschieben. Sonst wird er transscendent; der Zusammenhang des Bewusstseins mit den Gehirnbewegungen ist uns unbegreiflich, ja die bloße Correspondenz beider ist uns undeutlich.

Unser Fühlen, Warnehmen und Vorstellen sind Bewusstseinserscheinungen. Solche Erscheinung aber erscheint nicht, d. h. sie ereignet sich nur für den, in dem sie sich ereignet, aber nicht für einen Andern. Die Naturerscheinung mag in zehn oder hundert Individuen auftreten; als Erscheinung in einem Individuum aber erscheint sie nicht noch einmal einem Beobachter — einfach weil sie keine Kraft hat, sich mit einem Beobachter zu vermitteln. Kurz: Vorstellungen, die jemand hat, können meine Nerven nicht erregen; folglich können sie mir nicht erscheinen.

Das letzte Wort Lange's über Psychologie ist nun folgendes (II, 162): »Von der todten, stummen und schweigenden Welt der schwingenden Atome wissen wir nichts, als dass sie eine notwendige Vorstellung für uns ist, insofern wir den Causalzusammenhang der Erscheinungen in wissenschaftlicher Weise darstellen wollen. Da wir aber auf einem Punkte gesehen haben, dass diese notwendige Vorstellung nicht das Gegebene, nämlich unsere Empfindungen, sondern nur eine gewisse Ordnung im Entstehen und Vergehen derselben erklärt, so müssen wir einsehen, dass diese Vorstellung nach ihrer ganzen Natur und ihren notwendigen Principien nicht geeignet ist, uns das letzte, innerste Wesen der Dinge zu enthüllen.« »Aber gleichwohl wäre« (S. 160) der von Du Bois-Reymond vorgeführte Astronom des Gehirns »der vollkommenste Psychologe, der überhaupt für uns denkbar ist, und Psychologie als Wissenschaft wird nie etwas Anderes für uns sein können, als ein Bruchstück der Erkenntnis, die jener in aller Vollkommenheit schon besitzt.«

Ich gestehe zwar zu, dass dieser Geist der vollkommenste Psychologe werden kann, meine aber doch, dass er zunächst nur der vollendetste Gehirnphysiologe wäre, und fürchte, dass er in die Lage käme, die Möglichkeit einer Psychologie größtenteils zu leugnen, weil es unmöglich sei, einen durchgängigen Parallelismus zwischen den Vibrationen der Gehirnatome und dem geistigen Leben nachzuweisen. Man gebe jenem Geiste zu seiner Physiologie eine Psychologie wie sie Gall hatte und Aristoteles und so mancher heutige Gehirnexperimentator: so wird niemand verkennen, dass es ihm unmöglich werden muss, »seine eigenen geistigen Erfahrungen in das, was er äußerlich vor sich sieht, hineinzutragen« (S. 159). Das weiß Lange sehr gut. Er sagt (II, 355): »Vor allen Dingen muss man darüber im Klaren sein, dass in sämmtlichen Paragraphen der alten Schulpsychologie nirgend von Dingen die Rede ist, die wir überhaupt unter den Elementen der Hirnfunctionen wiederzufinden erwarten dürfen. Es ist damit ungefähr, wie wenn man die verschiedenen Tätigkeiten einer Locomotive, so weit man sie äußerlich beobachten kann, in den einzelnen Siederöhren oder in bestimmten Teilen der Maschine localisirt finden wollte: hier das Vermögen Rauch auszustoßen, dort ein gleiches für den puffenden Dampf; hier die Drehkraft, dort das Vermögen schnell oder langsam zu laufen und anderswo wieder die Fähigkeit Lasten zu ziehen. In unserer ganzen überlieferten Psychologie sind die Handlungen des Menschen ohne alle Rücksicht auf die Elemente ihres Zustandekommens nach gewissen Beziehungen zum Leben und seinen Zwecken classificirt, und zwar so, dass schon die bloß psychologische Analyse oft deutlich zeigt, wie wenig dasjenige eine wahre Einheit bildet, was man mit einem einzigen Worte bezeichnet. Was ist z. B. der »Mut« des Seemanns im Sturm und andererseits bei vermeintlichen Gespenstererscheinungen? Was ist das Gedächtnis? was das Schlussvermögen?«

Dagegen betont nun Lange stark, dass alle Forschung auf das Elementare gerichtet sein müsse; und er nennt es (II, 369) »einen ungeheuren Fortschritt, wenn es endlich zur

allgemeinen Anerkennung gelangt, dass das Elementare in den psychischen Functionen nichts Anderes sein kann, als das physiologisch Elementare«.

Lange hat eine völlige Misachtung dessen, was man bisher Psychologie zu nennen gewohnt war, und was er Schulpsychologie oder Associationspsychologie nennt. So wollen wir denn sehen was die Gehirnphysiologie vermag. Durch diese also werden wir ungeheuer vorwärts geschoben, dadurch dass sie uns lehrt, das psychisch Elementare sei nichts Anderes, als das physiologisch Elementare. Schön. Und was ist das physiologisch Elementare? Doch wohl das Atom? oder eine Nervenfaser? oder eine Ganglienzelle? Und welches psychologische entspricht diesem physiologischen Elementaren? Das wird sich schwerlich beobachten lassen, sollte ich meinen. Doch hören wir. Lange citirt (S. 370) Wundt, welcher sagt: »Wir müssen notwendig annehmen, dass elementare Gebilde auch nur elementarer Leistungen fähig sind. Solche elementare Leistungen sind nun im Gebiet der centralen Functionen Empfindungen, Bewegungsanstöße, nicht Phantasie, Gedächtnis u. s. w.« Nun, hat hier Wundt das psychologisch Elementare aus dem physiologischen bestimmt? Nein, er hat nur jenes, das er aus der verachteten Psychologie kannte, an dieses ganz unbestimmt angeknüpft und hat nur Widerspruch erhoben gegen die Roheit, welche für complexe Functionen Organe im Gehirn sucht. Nun will ich nicht leugnen, dass die Physiologie der Sinne vielfach beweist, wie die Empfindungen das psychisch Elementare sein müssen, weil sie es sind, welche durch vereinzelte Nervenangriffe erzeugt werden können. Aber hat nun der Physiologe jemals über die Lehre von den einzelnen Empfindungen hinaus zeigen können, wie sich aus den Empfindungen zusammengesetzte Gebilde ergeben? Und hat er es als Physiologe gekonnt? Kann er uns zeigen, durch welche Processe in den Ganglien des Gehirns der Begriff Farbe entsteht? — Aber längst hat Herbart gelehrt, dass die Empfindungen das psychisch Elementare sind; und wahrscheinlich haben alle Physiologen, sie mögen es wissen oder nicht (denn man lernt manches,

ohne zu wissen, von wem man es gelernt hat, und ohne zu merken, dass man es lernt), es von Herbart gelernt, dass Gedächtnis, Phantasie u. s. w. complexe Gebilde sind.

Gerade da, wo Lange die somatische Methode empfiehlt (II, 394), bemerkt er: »Man ist aber, indem man sie anwendet, keineswegs genötigt, die körperlichen Vorgänge als den letzten Grund des Psychischen oder gar als das eigentlich allein Vorhandene zu betrachten, wie dies der Materialismus tut. Ebensowenig darf man sich freilich durch die wenigen« (so?) »Gebiete, welche der somatischen Methode bisher unzugänglich sind, verleiten lassen, hier ein psychisches Geschehen ohne physiologische Grundlage anzunehmen. Man kann nämlich die Lehre vom Vorstellungswechsel, d. h. vom Einflusse vorhandener oder neu in das Bewusstsein getretener Vorstellungen auf die nachfolgenden nicht nur theoretisch entwickeln, sondern auch in einem bei weitem größeren Maße, als es bisher geschehen ist, auf Experiment und Beobachtung stützen, ohne sich um die physiologische Grundlage weiter zu kümmern«. »Hier könnte es einem Kritiker vielleicht einfallen zu behaupten: entweder muss hier die Unabhängigkeit des Vorgangs vom Physiologischen anerkannt werden, oder das Verfahren ist nicht streng wissenschaftlich, weil es nicht auf den vorausgesetzten Grund der Erscheinung zurückgeht. Diese Alternative ist aber falsch, weil empirisch vermittelte Tatsachen und sogar die »»empirischen Gesetze«« ihr Recht behaupten, ganz unabhängig von der Zurückführung auf die Gründe der Erscheinungen. Man könnte sonst mit dem gleichen Rechte auch die ganze Nervenphysiologie für ungenügend erklären, weil sie noch nicht auf die Mechanik der Atome zurückgeführt ist, welche doch im letzten Grunde aller Erklärung der Naturerscheinungen zu Grunde liegen muss«. Wie sehr ich hiermit einverstanden bin, mag § 631 meiner »Einleitung« zeigen. Aber, frage ich, wenn dem so ist, warum so spröde, so von oben herab gegen die Associationspsychologie? gegen die auf Selbstbeobachtung gegründete Psychologie? Oder vielmehr, warum nicht auch hier, wie überall in der Wissenschaft, kritisch gesichtet? Das aber ist

ein schlechter Kritiker, der nicht zwischen den Zeilen zu lesen versteht. Demjenigen, der fähig ist, sich auf Psychologie einzulassen, ist Herbart's Metaphysik für dessen Psychologie so gleichgültig, wie für so manche gediegne naturwissenschaftliche Arbeit der von deren Autor gehegte Materialismus.

Ich sehe auch nicht, dass es nur »wenige Gebiete« wären, wo die somatische Methode keinen Zugang hat. Oder ist es nur Unwissenheit von mir, wenn ich meine, dass diese Methode bisher noch nicht einmal ausreichend war, die einfache Warnehmung zu erklären? dass sie nur das wirklich Elementare erklären kann, den Ton, die Farbe u. s. w.? Sie mag auch den Accord und den Contrast erklären; sie mag wesentlich sein für die Beobachtung der Affecte und aller Gemütsbewegungen. Aber der wievielte Teil des ganzen Seelenlebens ist damit umschrieben? Den weiten Kreis der geistigen Erscheinungen, der bisher nur von der empirischen, nicht-somatischen Psychologie bearbeitet ist und werden konnte, sucht Lange (unbewusst) als geringfügig herabzudrücken durch den Namen »Vorstellungswechsel« (S. 394). Indessen schon die hinzugefügte Definition zeigt die Unvollkommenheit dieses Namens. Er definirt nämlich: »Der Einfluss vorhandener oder neu in das Bewusstsein getretener Vorstellungen auf die nachfolgenden.« Ist dieser Einfluss etwas, was erschöpfend bezeichnet wird durch »Wechsel« der Vorstellungen? Liegt hier nicht auch alles Lernen und Forschen, alles Prüfen und Entscheiden? alles geistige Gestalten und Schaffen?

Wie steht es aber um die wissenschaftliche Grundlage dieser empirischen Associationspsychologie? Lange gesteht, wie wir gesehen haben, gern zu, dass sie empirisch gültige Gesetze aufzustellen vermag. Damit kann ich als Anhänger dieser Psychologie mich vollständig begnügen; und wäre ich im Stande aus solchen unleugbaren, wenigstens gut begründeten, Gesetzen das Bewusstsein eines Durchschnittsmenschen zu erklären: so glaubte ich triumphiren zu dürfen. Indessen wie wenig wir auch heute vermögen und wie großes sich vielleicht nach einem Jahrhundert leisten lassen dürfte: die

Frage, welche Lange aufwirft, lautet (S. 396): »Ob es überhaupt für den Vorstellungswechsel eine durchgehende und immanente Causalität gibt oder nicht?« Unter einer immanenten Causalität versteht Lange eine solche, »welche keiner fremden Zwischenglieder bedarf«, z. B. der Bewegungen des Gehirns. Lässt sich also »der Vorstellungszustand eines gegebenen Augenblicks rein aus den früheren Vorstellungszuständen erklären« oder nicht? Dass diese Frage »inhaltsschwer« ist, dass ihre Beantwortung über den wissenschaftlichen und auch den praktischen Wert unserer Disciplin entscheidet und nicht nur über den Wert, sondern auch über den wissenschaftlichen Charakter: sieht der Leser augenblicklich. Comte (den ich, beiläufig gesagt, sehr wenig schätze) meint, es könne nur Physiologie geben; die Psychologie sei keine mögliche Wissenschaft, weil den Geisteszuständen keine immanente Gesetzmäßigkeit zukomme. Mill bekämpft diese »streng materialistische Ansicht«. »Indem er das ganze Gebiet der Sinneswarnehmungen ohne weiteres preisgibt, glaubt er die Autonomie des Wissens vom Denken und von den Gemütsbewegungen retten zu können . . . Die Associationspsychologie lehrt uns auf dem Wege methodischer Empirie eine Reihe von Gesetzen kennen: also halten wir uns an diese und lassen die Frage dahingestellt, ob die Erscheinungen der Gedankenfolge sich vielleicht auch einmal später als bloße Producte der Hirntätigkeit herausstellen werden oder nicht«. Hierzu bemerkt Lange, damit werde die metaphysische Frage zurückgeschoben, und unserer Psychologie würde höchstens und kaum ein provisorisches Recht gesichert. Wir werden vielmehr zu der Frage gedrängt: »ob wir nicht in der Associationspsychologie selbst bei schärferem Zusehen die Spuren davon entdecken, dass ihre vermeintlichen Gesetze keine durchgehende Geltung haben, weil sie eben nur einen Teil der Folgen tiefer liegender physiologischer Gesetze darstellen«.

Wir wollen Lange's Bedenken bald hören. Zunächst will ich nur meine Verwunderung darüber aussprechen, dass Lange sich nicht von vornherein dahin erklärt, wie der

kritische Idealismus oder Materialismus es verlangt, dass die Gedankenfolge in keiner Weise als Product der Hirntätigkeit angesehen werden kann. Ich will auch sogleich noch folgendes hinzufügen: Die Geistestätigkeit ist freilich Erscheinung und ist auch zunächst bloß Erscheinung der Nerven- und Hirntätigkeit; zugleich aber erscheint darin auch noch etwas ganz Anderes. Die Warnehmung eines Baumes ist zugleich sowohl die Erscheinung des ganzen Gesichtsapparats als auch des Baumes; und die Erinnerung derselben ist dieselbe, obwohl abgeschwächte Erscheinung — abgeschwächt, weil einige Bedingungen ihrer ersten Erzeugung fehlen. Wie mag es sich nun wohl mit dem von Bain (S. 399) behaupteten »vollständigen Parallelismus zwischen Geistestätigkeit und Nerventätigkeit« verhalten?

Und hier schließt sich nun Lange's Kritik an. Er kann diesen Parallelismus nicht zugeben, selbst nicht in Bezug auf die einzelne Empfindung. Denn dass jedem Nervenreiz ein sensationelles Aequivalent zukomme, sei nicht richtig. »Schon das von Bain anerkannte Gesetz der Relativität, nach welchem wir nicht sowohl durch die absolute Stärke des Reizes, als vielmehr durch die Tatsache einer Veränderung des Reizzustandes zu einer bewussten Empfindung gelangen« (also die bekannte Tatsache, dass wir, an die Temperatur eines Zimmers gewöhnt, es nicht merken, wenn diese Temperatur sich ganz langsam um ein bis drei Grad steigert: während wir, wenn wir aus einem Zimmer mit + 14° in ein anderes mit + 16° treten, diese Veränderung der Temperatur lebhaft merken), schon dies also, meint Lange, »ist mit dem sensationellen Aequivalent unvereinbar; denn es ist klar genug, dass darnach ein und derselbe Nervenreiz das eine Mal eine sehr lebhafte Empfindung auslösen kann, das andere Mal gar keine«.

Dieser Einwand von Lange scheint mir falsch. Freilich muss man zugestehen, dass nicht bloß durch die absolute Stärke des Reizes, sondern auch durch die Angriffsweise derselben der Nervenzustand bestimmt werde (wie es auch einen Unterschied ausmacht, ob Glas allmählich erwärmt

oder plötzlich in einen hohen Wärmegrad versetzt wird; ob so mancher andere Körper plötzlich oder allmählich erkaltet); aber demselben Nervenzustand kommt immer dasselbe sensationelle Aequivalent zu. Unsere Nerven sind eben gar nicht in demselben Zustande, wenn sie von 12° Wärme auf 15° oder von 18° auf 15° gebracht werden, und sind es nicht, wenn sie allmählich oder wenn sie plötzlich dahin geraten. Darum kann in diesen Fällen auch das sensationelle Aequivalent nicht dasselbe sein.

Aber, muss ich nun von unserm kritischen Standpunkt aus hinzufügen, wir sind allerdings ganz unfähig, uns von dem Parallelismus der Bewusstseinserscheinungen zu den körperlichen Gehirnbewegungen eine Vorstellung zu bilden, da etwas Gleiches in unserer ganzen Erfahrung nicht wieder gegeben ist. Dieser Parallelismus beruht eben nicht auf Causalität, und wir wissen nicht, worauf? Denn das Erscheinen ist eben transscendent.

Ferner setzt Lange das Verhältnis der Vorstellung zu den Hirnfunctionen analog zu dem Verhältnis des nationalökonomischen Wertes einer Sache zu der Arbeit, durch welche dieselbe gewonnen ist. Hier aber ist der Wert nicht der Arbeit proportional; sondern der Waarenmarkt wirkt notwendig und wesentlich mitbestimmend; ja der Markt oder das Bedürfnis erzeugt erst den Wert. »Ebenso gehört der Gesammtzustand des Bewusstseins mit dazu, damit aus einem Reize überhaupt Empfindung werde« (S. 400). Und wie es nun kein Gesetz der Erhaltung des Wertes gibt, welches dem physikalischen Gesetze der Erhaltung der Arbeit entsprechen würde: so kann es auch kein Gesetz der Erhaltung des Bewusstseins geben, neben und in Proportion zu der Arbeit des Gehirns.

Gesetzt, es verhielte sich so, wie Lange sagt, was würde daraus folgen? Mir ist es unerfindlich, wie Lange danach »die Möglichkeit einer auch nur einigermaßen exacten Associationspsychologie« leugnen kann. Ganz im Gegenteil meine ich, es könne dem Anhänger dieser Disciplin kein besseres Zugeständnis gemacht werden; denn es folgt daraus, dass,

wie aller Wert durch das Bedürfnis, nicht durch die Arbeit entsteht, ebenso alles Vorstellungsmaterial zwar durch das Gehirn geboten, der Vorstellungsinhalt und Wert aber nicht ebenso von ihm, sondern von dem Bewusstsein erzeugt werde. Nun wird ja genau so von jedem Associationspsychologen zugestanden, dass die primären Elemente des Bewusstseins von Außen herein kommen und vom Gehirn veranlaßt werden, dass sich diese aber »vom Augenblicke ihres Eintretens an den Associationsgesetzen unterwerfen« (S. 397), wodurch erst ihr Vorstellungswert bestimmt wird. Folglich hängt dieser Wert vom Bewusstsein ab und wird hier nach immanenten Gesetzen bestimmt, was Lange bezweifelte. Gibt es, das würde nach Analogie folgen, eine in gewissem Maße exacte Theorie der Nationalökonomie, welche der Staatsmann und Gesetzgeber nicht unbeachtet lassen darf: so gibt es in gleichem Maße eine exacte Theorie der Vorstellungsassociation, welche nicht minder Beachtung fordert.

Nur Bain gegenüber, d. h. gegenüber der Behauptung eines vollständigen Parallelismus zwischen Nerventätigkeit und Geistestätigkeit hat Lange Recht, wenn er darauf hinweist, dass solcher Parallelismus so wenig besteht, wie zwischen Arbeit und Wert.

Aber Lange's Analogie ist mangelhaft von ihm durchgeführt. Ich bewege mich hier auf einem Boden, auf dem ich nicht zu Hause bin; aber das Folgende (und schließlich doch alles, was ich sage) soll nur der Prüfung anheimgegeben sein.

Nun meine ich: nicht bloß die Arbeit und das Bedürfnis bestimmen den Wert der Dinge; sondern zu diesen zwei Factoren kommt ein dritter: Handel und Verkehr. Hier liege prachtvolles Baumaterial, vortreffliches Fleisch; dort werde gebaut und es bestehe ein großes Bedürfnis nach jenem Material und Fleisch. Dieses Bedürfnis wird jenem Material, der Arbeit, gar keinen Wert leihen, so lange es nicht möglich ist, die Arbeit dahin zu bringen, wo man ihrer bedarf. Das geschieht durch den Verkehr. Dieser ist es, der Arbeit

und Bedürfnis einander nähert und dadurch der Arbeit Wert verschafft.

Dies übertragen wir auf die Psychologie. Das Hirn liefert die Arbeit, das primäre psychische Element: einen Glanz, einen Schall u. s. w. Dem Bedürfnis einer Erkenntnis (und das animalische Wesen bedarf ja der Erkenntnis zu seiner Erhaltung) müssen jene Elemente, muss die Arbeit erst angenähert werden. Was dort der Verkehr tut, leisten hier die Processe des Bewusstseins, durch welche aus primären Elementen Objecte des Geistes gebildet werden. Unbekümmert darum, wie in uns ein Glanz entsteht, unbekümmert auch darum, was mit einer Frucht gemacht wird, lehrt die empirische Psychologie, wie aus Glanz und andern primären psychischen Elementen das Object der vor uns hängenden Frucht entsteht, und wie die Lust hinzutritt, sie zu besitzen, und wie der Wille, sie zu brechen. Und noch weiter zeigt sie dann, wie allgemeinere Vorstellungen und endlich auch wissenschaftliche Begriffe entstehen — wonach? nach immanenten Gesetzen des Bewusstseins?

Dieser Schluss wäre wohl ein wenig zu voreilig. Bleiben wir bei der obigen Analogie. Handel und Verkehr ist auch Arbeit. Es ist Arbeit, was uns Fleisch von Südamerika und Thee aus China u. s. w. bringt; und Arbeit unterliegt dem Gesetz der Erhaltung der Kraft. Die Processe des Bewusstseins, in denen aus primären Elementen Begriffe und Ideen gebildet werden, sind entweder Arbeit oder setzen Arbeit voraus. Sie sind nicht Arbeit; denn es sind bloße Erscheinungen, die nicht unter das Gesetz der Kraft fallen; aber sie können nur auf Grundlage von Arbeit erscheinen. Es mag zu denken sein, wie man will: sowohl die primären psychischen Elemente sind die Erscheinung einer Gehirnfunction, als auch alle Beziehungen und Associationen und Verarbeitungen jener Elemente Erscheinungen einer andern Gehirnarbeit sind.

Wir sind hier freilich noch arg im Dunkel. Was ist der Schlaf? ist er bloß ein Aufhören des Erscheinens für das schlafende Individuum, oder ruht eine gewisse Tätigkeit

des Gehirns? Ist die Enge des Bewusstseins Folge der Einrichtung des Gehirns? Bedarf jede Association, jede Beziehung der Vorstellungen, jede Apperception einer Grundlage in der Tätigkeit des Gehirns? Sind die Verschiedenheiten in der geistigen Begabung der Menschen nach Richtung und Graden mit der Organisation des Leibes gegeben? Und so ließe sich wohl noch vieles fragen. Aber consequent scheint mir doch die Behauptung: eine Vorstellung, als Element des Bewusstseins, kann niemals in die Reihe körperlicher Erscheinungen eingreifen, also nie eine Bewegung des Armes hervorbringen. Dennoch ist es Tatsache, dass Vorstellungen unsern Leib bewegen. Folglich muss der Vorstellung eine körperliche Bewegung zu Grunde liegen, welche als Vorstellung erscheint, aber als körperlich auch in die Körperwelt eingreift, aus der Erhaltung der Kraft entspringend und die Kraft weiter tragend.

Und so folgern wir hieraus:

Erstlich, die Physiologie versuche, wie weit sie es nach ihren Methoden in der Erkenntnis der Gehirn- und Nervenfunctionen bringen kann.

Zweitens, die Psychologie nimmt die primären Elemente als gegeben und versucht zu erkennen, wie viel und welche Gesetzmäßigkeit sich in den Vorstellungen zeigt, wobei sie eine dem Bewusstsein immanente Causalität voraussetzt. Letztere mag eine Fiction sein: wir wissen, welches Recht die Fictionen in der Wissenschaft haben.

Drittens, ein unaufhörliches Herüber- und Hinüberblicken dieser beiden Disciplinen ist jeder derselben unentbehrlich.

Und wenn man einen Fall sucht, wo zwei verschiedene Methoden und Betrachtungsweisen zu demselben Ergebnis führen: so ist dieser Fall hier gegeben. Indem Gehirnphysiologie und Psychologie jede ihren Weg verfolgt, müssen sie in ihrem schließlichen Ergebnis, in der Erklärung des Bewusstseins nach Inhalt und Form, wenn auch nicht übereinstimmen, so doch sich in keiner Weise widersprechen.

Ich habe diese relative Selbständigkeit der empirischen Psychologie schon in meiner »Einleitung« (§ 631) erläutert.

Ich will es hier noch einmal an einem andern Beispiel tun. Weiß uns der Physiologe zu sagen, wie die Milch im animalischen Leibe bereitet werde? Ich habe noch nichts davon gehört. Der Chemiker wenigstens brauchte es nicht zu wissen. Er kann aber genau sagen, wie die Milch chemisch zusammengesetzt ist, Menschenmilch, Kuhmilch, Ziegen-, Eselsmilch u. s. w. Gerade so können wir die durch Wort und Tat geäußerten Vorstellungen analysiren, ohne zu wissen, wie sie bereitet sind. So steht unsere Psychologie neben der organischen Chemie als eine Vorstellungs-Chemie. — Ohne zu wissen, wie die Milch im animalischen Körper entsteht, lernen wir aus der Erfahrung, welche Zusammensetzung der Milch uns heilsam ist, und lernen auch ihre Production bedingen, dass sie reichlicher werde u. s. w. So befähigt uns auch die empirische Psychologie zu Pädagogik, Psychiatrie u. s. w.

Dies genüge. Lange macht noch einen andern Einwand (S. 401): »Will man, statt bloß die allgemeinen Begriffe psychischer Erscheinungen zu analysiren, an das Leben herantreten und den Vorstellungswechsel in bestimmten Fällen zu begreifen suchen, wie sie sich etwa dem Irrenarzt, dem Criminalisten oder dem Pädagogen darbieten, so kommt man überall keinen Schritt vorwärts, ohne auf die »unbewussten Vorstellungen« zu stoßen, welche ganz nach den Gesetzen der Association in den Vorstellungsverlauf eingreifen, wiewohl sie eigentlich gar keine Vorstellungen sind, sondern nur Hirnfunctionen von derselben Art wie diejenigen, welche mit Bewusstsein verknüpft sind«. — Ist dies ein Einwand gegen die Exactheit der empirischen Psychologie? Beweist es nicht im Gegenteil, wie exact sie ist, dass sie selbst Factoren beachten kann, die sich der Erscheinung entziehen? Oder haben wir etwa nicht das Recht und die Pflicht bei der Analyse von psychischen Erscheinungen gewisse Hirnfunctionen mit in Betracht zu ziehen, weil sie »von derselben Art sind wie diejenigen, welche mit Bewusstsein verknüpft sind«? Dürfen wir solche Hirnfunctionen auslassen, wenn sie in das Getriebe der Vorstellungen hineinwirken und zur Con-

struction der gesammten psychischen Erscheinung durchaus unerlässlich sind? Nicht einmal die immanente Causalität des Bewusstseins wird dabei zweifelhaft; denn nicht die Hirnfunction als solche wirkt in das erscheinende Bewusstsein, sondern sie wirkt hier doch nur, insofern sie mit einer Erscheinung verbunden ist, welche nun nach ihrer Causalität auf das Bewusstsein wirkt, bei welcher Wirkung sie sich nicht einmal als besondere Vorstellung kund gibt. Wir haben es eben hier mit einer eigentümlichen Form der Bewusstseinserscheinung zu tun, die man eben durch unbewusste Vorstellung bezeichnet. Diese Bezeichnung und der ganze Begriff ist nicht schlechter als der des Atoms. Da er sich als höchst fruchtbar erwiesen hat, so ist er empirisch gültig.

So scheinen mir Lange's Einwendungen gegen die Psychologie durchaus nichtig. Es wird nicht überflüssig sein, an demselben Beispiel, an welchem Lange (S. 370 ff.) consequenten Materialismus üben will, zu zeigen, wie er eben gar nichts vermag.

»Ein Kaufmann sitzt behaglich im Lehnstuhl und weiß selbst nicht, ob die Majorität seiner Ichheit sich mit Rauchen Schlafen, Zeitungslesen oder Verdauen beschäftigt«. — Was ist das die »Majorität seiner Ichheit«? Ist das der größere Teil der in seinem Körper vereinigten Atome? oder wenigstens seiner Nerven- und Gehirnatome? Und womit sich diese Atome beschäftigen, das soll der Kaufmann »selbst« wissen? oder nicht wissen? Also Lange mutet ihm zu, er solle, er könne das wissen? Ich kann demnach nur sagen, dass dieser Satz die gedankenlose Behaglichkeit drastisch repräsentirt. So hören wir weiter:

»Herein tritt der Bediente, bringt eine Depesche, und darin steht: Antwerpen etc. Jonas & Comp. fallirt. — Jacob soll anspannen! — Der Bediente fliegt. Der Herr ist aufgesprungen, vollkommen nüchtern; einige Dutzend Schritte durchs Zimmer — hinunter ins Comptoir, den Procuristen bedeutet, Briefe dictirt, Depeschen aufgegeben, dann eingestiegen. Die Rosse schnauben; er ist auf der Bank, auf der Börse, bei Geschäftsfreunden — ehe eine Stunde herum

ist, wirft er sich zu Hause wieder in seinen Lehnsessel mit dem Seufzer: Gottlob, für den schlimmsten Fall bin ich gedeckt. Nun weiter überlegen!«

Was sagt Lange dazu? »Ein prächtiger Anlass für ein Seelengemälde! Schrecken, Hoffnung, Empfindung, Berechnung — Untergang und Sieg in einen Augenblick zusammengedrängt.« Ohne Wert darauf zu legen, muss ich doch fragen: für wen wäre das ein prächtiger Anlass? Kein Novellist dürfte so ungeschickt sein, seine Erzählung so zu beginnen; denn sein prächtigstes Seelengemälde würde den Leser langweilen. Hiermit wollte ich kurz daran erinnern, dass es etwas Andres ist, Psycholog sein, und etwas Andres, als Dichter Seelengemälde entwerfen. Dass Lange hier nur an den Psychologen denkt, zeigt sein Zusatz: »Und das Alles durch eine einzige Vorstellung erregt! Was umfasst nicht das menschliche Bewusstsein!« Zu Ausrufungen ist noch gar keine Veranlassung. Denn der Kaufmann hatte in jener Stunde noch viel mehr im Bewusstsein. Er hat vielleicht in jener Stunde zehn Cigarren geraucht, hat zwischendurch in den Straßenlärm hinein die Champagner-Arie aus Don Juan gesungen. Außerdem hatte der Mann seine Kenntnisse von Sprachen und Literaturen und seine Geschicklichkeit und Kenntnis in der Musik wahrlich jetzt noch ebenso gut als in der Stunde zuvor. Also der Psychologe bleibt noch ruhig bei allem, was Lange bisher vorgeführt hat, und er bedarf es nicht zur Ruhe gemahnt zu werden: »Gemach! Betrachten wir unsern Mann als ein Object der körperlichen Welt!« Dazu räumen wir ohne Umstand und Rückhalt das Recht ein.

»Er springt auf. Warum springt er auf? Seine Muskeln contrahirten sich in entsprechender Weise«. Dies ist ein abgekürzter und unbestimmter Ausdruck für einen Vorgang, den jeder Anatom so genau, als man wünschen mag darlegen kann. Also weiter. »Warum dies? Es traf sie ein Impuls der Nerventätigkeit, welcher den aufgespeicherten Vorrat von Spannkräften auslöste. Woher dieser Impuls? Aus dem Centrum des Nervensystems. Wie entstand er

dort? ... Wir müssen die physische Causalreihe ohne irgend welche Berücksichtigung des sogenannten Bewusstseins durch das Hirn hindurch bis zu der ersten Veranlassung der ganzen plötzlichen Bewegung zurück verfolgen. Oder betreten wir den umgekehrten Weg! Was kam in den Mann hinein? Das Bild einiger Striche mit Blaustift auf weißem Grunde. Gewisse Lichtstrahlen trafen die Netzhaut, die in ihren Schwingungen an sich nicht mehr lebende Kraft entwickeln, als andere Lichtstrahlen auch ... Aber wie kommt es nun, dass gerade diese Linien in diesem Menschen gerade diese Wirkung hervorbringen? Jede Antwort, welche sich hier auf Vorstellungen und dergleichen beruft, gilt einfach als gar keine Antwort. Ich will die Leitungen sehen, die Wege der lebenden Kraft, den Umfang, die Fortpflanzungsweise und die Quellen der physikalischen und chemischen Processe, aus welchen die Nervenimpulse hervorgehen, die gerade in der zum Aufspringen dienenden Weise die betreffenden Muskeln zur Tätigkeit bringen. Ich will die ungleich wichtigern Nervenströme sehen, welche sich in die Sprachwerkzeuge, in die Atemmuskeln verbreiten, Befehl, Wort und Ruf erzeugen, die auf dem Wege der Schallwellen und der Hörnerven anderer Individuen dasselbe Spiel zehnfach erneuern. Ich will mit einem Wort die sogenannte psychische Action einstweilen den Schulpedanten schenken und will die physische, die ich sehe, aus physischen Ursachen erklärt haben.« — Ich auch.

»Ich gehe von dem Grundsatz aus, dass der Mensch durch und durch begreiflich ist, und wenn man nicht gleich das Ganze begreifen kann, so bin ich genügsam« — ganz wie wir andern auch. »Ich will zufrieden sein, wenn man mir nur einmal den Zusammenhang zwischen dem ersten Eindruck der Lichtwelle und den mit der genauern Fixirung der Buchstaben verbundenen Bewegungsimpulsen so klar machte, wie uns ungefähr die Reflexbewegung in der Zuckung eines Froschschenkels ist«. So! Verstehe ich recht, was Lange fordert? und dann, womit er sich begnügen will? Fordert er denn hier nicht gerade das Ganze? Und wie klar soll

man ihm das machen! Etwas sehr Verwickeltes so klar wie etwas ganz Einfaches!

Richtig aber ist das: da Lange nicht begreift, wie die Lichtstrahlen, welche von der Depesche auf des Kaufmanns Netzhaut fallen, die folgenden Bewegungen hervorrufen können, so versteht er gar nichts. Und bei solchem Nichtwissen, sollte nicht ein relatives Wissen, wie unsere Psychologie es schafft, seinen Wert und seine Berechtigung haben?

Was aber vermögen wir? Unsre Psychologie setzt im Kaufmann ein Bewusstsein, welches ein System gegen einander reizbarer Elemente ausmacht. Die Depesche liefert ihre Buchstabenbilder; diese erwecken durch Association einen bestimmten Gedanken, den ihm der Absender der Depesche mitteilen wollte. Weitere Association bringt ihm die Summe in Erinnerung, welche ihm der Fallit schuldet, und nun folgt das ganze Spiel unbewusster Vorstellungen, das ihn aufspringen lässt und das Weitere verrichten. — Wäre die Depesche durch ein Versehen mir übergeben und von mir geöffnet worden: so hätte sie in mir denselben Gedanken gebildet wie in dem Kaufmann. Ruhig aber hätte ich dann gesagt: die Depesche ist nicht an mich gerichtet.— Hätte der Kaufmann von je mit dem Falliten in geringem Verkehr gestanden und hätte gerade jetzt gar keine Forderung an ihn: so hätte die Depesche wenig stärker gewirkt als die Zeitung, die er eben las. Dann fehlten in ihm, wie in mir, die Associationen, die zu weitern Schritten veranlasst hätten.

Bloße Gehirnphysiologie kann alle diese Unterschiede nicht begreifen. Die empirische Psychologie könnte hier recht schön immanente Causalverhältnisse zwischen den Vorstellungen nachweisen. Doch dazu ist hier nicht der Ort.

Prüfen wir noch einen Satz von Lange.

»Man wendet ein, dass wir über der Betrachtung bloßer Symptome die Sache verlieren« — d. h. über der Betrachtung von Bewegungen im Gehirn und in den Nerven bleibe Empfindung und Vorstellung unbeachtet. Dagegen erwidert Lange: »Ja, wenn uns jemand zeigen könnte, dass nach

Beseitigung aller der Symptome, die wir betrachten möchten, überhaupt noch eine Sache übrig bliebe!« Das sollte ich doch in der Tat meinen; und was übrig bleibt, ist sogar das Wichtigste. Wenn uns jemand in den stofflichen Vorgängen die lückenlose Causalreihe gezeigt hätte, so erübrigte immer noch die Betrachtung dieser Vorgänge »von einer andern Seite her«, es bliebe noch der geistige Inhalt. Wer die Kette der organischen Vorgänge überschauen will, kann es sich freilich nicht gefallen lassen, dass statt eines Gliedes in dieser Kette etwas auftritt, was zwar zu diesem Gliede gehört, dasselbe aber von einer ganz andern Seite zeigt, nach welcher es gar nicht mit jener Kette zusammenhängt. Ich sehe aber nicht ein, warum ich nicht einstweilen zufrieden sein sollte (da man doch in der Tat noch sehr, sehr fern davon ist, das zu sehen, was Lange sehen wollte), jene Kette durchaus nur von der andern Seite aus zu sehen, nach welcher sie doch auch einen immanenten Zusammenhang hat. Ja noch mehr. Gesetzt, wir könnten jenen Kaufmann genau so sehen, wie Lange es wünschte, wir verstünden aber die Sprache der Depesche, der mit in Betracht kommenden anderen Briefe und aller redenden Personen nicht: was sähen wir wohl?

Endlich noch folgendes. Was der empirischen Psychologie einstweilen die vollste Berechtigung unter allen ernsten und behutsamen Denkern sichert, ist, dass wir jetzt (wie schon unsere obige Bemerkung über das Beispiel vom Kaufmann zeigte) noch im mindesten nicht absehen, wie die somatische Psychologie das solle leisten können, was wir von der Psychologie fordern. Das deutsche, französische und englische Gehirn unterscheiden sich physiologisch ganz unfassbar. Dennoch vereinigt sich mit demselben Begriff in dem einen dieser Gehirne dieser Sprachlaut, im andern jener. Ueberhaupt aber, wie ist mit dem wesentlich gleichen Leibe eine solche Verschiedenheit der geistigen Welt möglich, wie sie beispielsweise in Canning und Brougham und dagegen in einem russischen Leibeigenen oder einem Buschmann und einem Eskimo lebte. Dies dürfte vielleicht der empirischen Psycho-

lologie eine objective, eine ewige Berechtigung verleihen. Ja für dasselbe neugeborene Kind wird es in Bezug auf die körperliche Entwicklung seines Gehirns völlig gleichgültig sein, ob es von Cannibalen oder in Deutschland, ob es zum Christen oder Fetischisten erzogen wird. So gleichgültig erscheint das Gehirn den Vorstellungen gegenüber, die es beherbergen soll. Ja, selbst der Mann in vorgerücktem Alter, dessen Gehirn gewiss wenig plastische und elastische Kraft mehr besitzt, lernt noch neue Associationen und vollzieht neue Combinationen.

Kurz: noch ist der Parallelismus zwischen Bewusstsein und Gehirnbewegung etwas so Undenkbares, dass neben dem Astronomen des Gehirns immer noch die empirische Psychologie ihr volles Recht behielte.

Hiernach ist es mir klar, wie es Lange unmöglich gelingen konnte, einen befriedigenden, logisch gesicherten Idealismus zu gründen. Indem ich mir das Eingehen auf seinen idealen Standpunkt für den letzten Artikel aufbewahre, will ich hier nur die mangelhafte Grundlage nachweisen. Der Eifer und die Bitterkeit gegen die Psychologie wäre vielleicht an sich nicht so schädlich; aber sie beruhen auf Voraussetzungen, die dem Idealismus sehr ungünstig sind. Lange ist in Materialismus so verstrickt, dass er sich auch mit Kant's Hülfe von ihm nicht völlig frei machen konnte. Darin liegt wahrlich die Widerlegung des Materialismus nicht, dass sie die Geistestätigkeit nicht aus der Gehirntätigkeit erklären kann. Dennoch wird gerade dies zum öftern widerholt: während der Dogmatismus des Materialismus nur seltener dem Kriticismus entgegengestellt wird.

Wie sehr muss Lange die Aufgabe, »den Standpunkt des Ideals zu begründen«, verkannt haben, wenn er glauben konnte, solche Begründung könne sich als das Resultat der Geschichte des Materialismus ergeben! Ja wohl sie ergibt sich daraus: wie sich + A aus Non — A ergibt. Eine gründliche Widerlegung des edeln Materialismus und eine scharfe und entschiedene Zurückweisung des zudringlichen, täppischen Materialismus (auch dies beides hat Lange nicht gesondert) ist freilich für die Sicherung des idealen Standpunktes not-

wendig; aber Lange hat Epikur, ja sogar die Sophistik viel zu sehr geliebt, als dass es ihm hätte gelingen können, eine Position durch so halbe Negirung der Negation zu gewinnen. Indessen wenn Lange auch schärfer in der Kritik des Materialismus gewesen wäre: musste denn nicht zur Gewinnung eines schöpferischen Idealismus auch die Geschichte der Völker herbeigezogen werden? Von dieser aber ist nirgends die Rede. Der Leser wird mich nicht so misverstehen, als glaubte ich, die Geschichte sei das sichere Herschaftsgebiet des Idealismus. Sie ist es vielleicht weniger als die Natur: jedenfalls wird es erst darauf ankommen. Immerhin aber ist die Geschichte die andere Seite des Alls; und zur Weltanschauung, soll sie materialistisch oder idealistisch, dogmatisch oder kritisch sein, gehört auch eine feste Stellung zur Geschichte.

Ueber John Stuart Mill's Religionsphilosophie.

Kurz nach dem Tode des berühmten englischen Philosophen (1873) erschien, von seiner Stieftochter herausgegeben, eine kleine Sammlung von Abhandlungen desselben unter dem Titel: *Three essays on religion.* Dieselben sind auch in Deutschland nicht unbeachtet geblieben; doch sind die Referate wenig geeignet von dem Inhalt der Schrift eine Vorstellung zu geben. Es scheint daher bei der Bedeutung des Verfassers nicht unangemessen seine hier niedergelegten Ansichten in Sachen religiöser Speculation nochmals zum Gegenstand einer etwas ausführlicheren Erörterung zu machen. Ausser der genannten Schrift geben noch die ebenfalls postume Autobiographie, eine Abhandlung über A. Comte und die Kritik der Philosophie Sir W. Hamilton's einige Andeutungen.

Gleich am Eingang sei bemerkt, dass die Aufsätze nicht Confessionen enthalten, wie jemand aus dem Umstand, dass sie erst nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht sind, folgern könnte. Wessen Interesse an denselben, wie bei einem Roman auf den Ausgang, sich auf die Frage zuspitzt, ob Mill glaube oder nicht glaube etwa an Gott und Unsterblichkeit, der wird sich getäuscht finden, ebenso wie diejenigen getäuscht worden sind, welche seine Autobiographie mit der Erwartung einer unterhaltenden Erzählung seiner Lebensgeschichte in die Hand genommen haben. Der Verfasser ist, ich möchte sagen zu vornehm solche Neugierde zu befriedigen. Die Aufsätze gleichen den Platonischen Dialogen, deren Form von Mill oft als Muster wissenschaftlicher Untersuchung dieser Art gerühmt wird. Wie sie diesen ähnlich sind in Klarheit der Fragestellung und in Durchsichtigkeit des Gedankenfortschritts, so auch in dem Verhalten des Verfassers zu ihrem Inhalt: es ist der unpersönliche Logos, wie der Platônische Sokrates wohl sagt, der die Untersuchung führt. Bei der Erörterung der Gründe des Glaubens und ihres wissenschaftlichen Gewichts bleibt Mill stehen. Wie für ihn persönlich Neigung und Abneigung entschied, darüber erfahren wir hier gar nichts.

Um für die Würdigung dieser Schriften einen Standpunkt zu gewinnen, mag es gestattet sein, zunächst einen Blick auf die historische Lage der Dinge zu werfen.

Als mit dem Anbruch der neuen Zeit das Verhältnis der rechtlichen und erzwingbaren Dienstbarkeit der Philosophie gegen die Theologie allmälig sich löste, trat an seine Stelle eine gleichsam moralische Verpflichtung zu pietätsvoller Rücksicht und gewissen Ehrenleistungen, wie solche nach altem Recht dem freigelassenen Sklaven gegen seinen ehemaligen Herrn oblagen. Die Vernunft und ihre Vertreterin, die Philosophie, sollte auf einem ihr zugewiesenen begrenzten Gebiet Freiheit haben nach eigenem Belieben zu schalten; es blieb ihr aber als Erinnerung und letzter Rest alter Knechtschaft auferlegt, einerseits nichts gegen die Theologie zu

unternehmen, sondern vielmehr anzuerkennen, dass alle Artikel des geoffenbarten Glaubens unbedingt wahr seien *(fides non contra, sed supra rationem)*; andererseits aber der alten Herrin ihre Dienstbeflissenheit darin zu zeigen, dass sie gewisse Glaubenssätze, namentlich diejenigen, in welchen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele behauptet wird, aus ihrem eigenen Vermögen als notwendige Wahrheiten beweise. Sofern die Philosophie dieser letzteren Verpflichtung nachkam, hieß sie rationale oder natürliche Theologie. Es blieb dies lange Zeit ihre vornehmste und wichtigste Function, wie schon aus der Tatsache hervorgeht, dass im 17. und 18. Jahrhundert die Philosopheme classificirt wurden nach der Art, wie sie den Ansprüchen der Theologie entgegenkamen: Theismus, Deismus, Atheismus, Naturalismus sind die Kategorien, deren man sich bis auf Kant so gut wie ausschließlich zur Bezeichnung des Charakters einer Philosophie bediente.

Freilich die Sache hatte auch eine andere Seite. Die Hervorbringung einer natürlichen Theologie konnte als eine Verpflichtung der Philosophie gegen die geoffenbarte Theologie zur Leistung eines Arbeitsquantums, konnte aber auch als ein Recht der Philosophie auf den Anbau oder die Mitbenutzung eines Grenzgebietes angesehen werden. Jenes *fides non contra rationem* konnte zwar einerseits die Grenze wissenschaftlicher Forschung bezeichnen: die Vernunft wird und darf zu nichts führen, was der Bibel widerspricht; konnte aber auch andererseits die Forderung ausdrücken: der Glaube darf nichts, was gegen die Vernunft ist, enthalten, sonst ist er nicht glaublich. Und es ist nicht zu verkennen, dass eine bedenkliche Neigung, den letzteren Sinn in jenen Satz hineinzulegen, aus der Servitut ein *condominium* und zuletzt ein *dominium* der Vernunft in Sachen des Glaubens herzuleiten, bei manchen Philosophen vorhanden war. Wenn Leibniz erklärt, dass der Glaube nichts Wider- sondern nur Uebervernünftiges enthalte, so ist das bei ihm ein etwas gefährlicher Grundsatz: die letzte Entscheidung in Sachen der Wahrheit und Unwahrheit wird hierdurch, wenn auch nicht

ausdrücklich, der Vernunft zugesprochen; ein Satz ist nicht mehr glaublich, wenn er der Vernunft widerspricht. Freilich kann er glaublich sein, auch wenn er noch nicht bewiesen ist. Aber eigentlich ist das doch ein Mangel: die Glaubenswahrheiten sind anticipirte Vernunftwahrheiten; und die Vernunft gibt die Hoffnung nicht auf, sie noch einmal zu begreifen und zu beweisen. Nach Lessing kann Offenbarung nichts mittheilen, was nicht auch die Vernunft aus sich selbst hätte entwickeln können; sie ist, wie die Mittheilung des Resultates bei einer Rechenaufgabe, erleichternde Hülfe in der Entwicklung dessen, was das Ziel ist, eines reinen philosophischen Vernunftglaubens. Noch ausgeprägter ist diese Tendenz in dem englischen sogenannten Deismus.*)

In Deutschland unternahm dieses schließlich für keinen Theil erfreuliche Verhältnis Kant's Kritik der reinen Vernunft gänzlich zu lösen, indem sie nachzuweisen versuchte, dass die Vernunft zu jener Leistung, Begründung der Glaubensartikel von Gott und Unsterblichkeit, wozu Kant noch die Freiheit fügte, durchaus unvermögend sei. Das Unternehmen gelang in dem Maße, dass es seitdem in Deutschland keine natürliche Theologie mehr giebt. Die kirchliche Theologie, die übrigens jene Zwangsarbeit der Philosophie niemals ohne Mistrauen betrachtet hatte, war mit der Veränderung nicht sehr unzufrieden; verlor sie einen Mitarbeiter, so verlor sie auch einen Beaufsichtiger, der lästig werden konnte. Die Philosophie hat freilich schon sehr bald nach jener Kata-

*) In Hume's vortrefflichen »Dialogen über natürliche Religion« treten in sehr klarer Weise diese beiden Seiten des Verhältnisses zu Tage, nicht zwar in dem Vertreter der natürlichen Theologie, Cleanthes, aber in den beiden Gegnern: Demea, der Vertreter der geoffenbarten Theologie, macht gegen die natürliche Theologie gemeinsame Sache mit Philo, dem Zweifler an beiden; er fürchtet die Bundesgenossenschaft der Vernunft, weil die Offenbarungstheologie von ihr abhängig werden möchte, wenn sie von ihr Hülfe annimmt; das Princip *fides non est contra rationem* möchte sich in ein *non debet nec potest esse* verwandeln. Philo lehnt die Verbindung mit der natürlichen Theologie ab, weil ihr Princip ebenso gut zu einer Beschränkung der Vernunft durch die Autorität führen kann, in der That auch zunächst diesen Sinn hat.

strophe sich wieder mit der Dogmatik zu schaffen gemacht, aber doch in wesentlich anderem Sinne, als die frühere natürliche Theologie. Es sind Versuche in die Worte der Glaubensartikel einen rationalen Sinn hineinzutragen, nicht aber handelt es sich darum, die Wahrheit des Dogmas zu beweisen. Vielmehr setzen sie eigentlich die Unwahrheit oder Leerheit des Dogmas in seinem Wortverstande voraus, man gefällt sich darin mögliche philosophische Gedanken in jene leere Hülle einzukleiden. Kant selbst ist in solchen Versuchen vorangegangen, nur dass sie sich bei ihm deutlicher als bei manchen Späteren charakterisiren als das, was sie eigentlich sind: alles eher als Versuche, die Glaubensartikel zu beweisen. — Auch die neueren Bemühungen auf diesem Gebiet unterscheiden sich von jener früheren rationalen Theologie doch dadurch sehr bestimmt, dass sie fast alle mehr Zweifel an der Möglichkeit eines Beweises überhaupt als Zuversicht in die Beweiskraft der beigebrachten Argumente ausdrücken. Aus eben dem Grunde ist in Deutschland seit Kant auch keine Kritik der natürlichen Theologie mehr geschrieben worden: sie schien gegenstandslos.

Anders liegt die Sache in England. Auch dort hat es zwar nicht an einer sehr kräftigen und innerlich bedeutenden Einsprache gegen jenes Mischlingserzeugnis von Theologie und Philosophie gefehlt. Hume ist es, der dort vor Kant in Bezug auf die natürliche Theologie im Wesentlichen dieselbe Aufgabe sich gestellt und, was die Sache anlangt, gelöst hat. Aber sein Einfluss auf den Geist seiner Landsleute war ungemein viel geringer und fast unmerkbar, sei es weil man seiner Persönlichkeit weniger Vertrauen entgegenbrachte, sei es dass die Verflechtung der Philosophie mit der Theologie in der Einrichtung der englischen gelehrten Körperschaften, sei es dass die Richtung der wissenschaftlichen Forschung auf Naturwissenschaft und Psychologie, überhaupt auf die Gesetze des einzelnen Realen, einem breiteren Einfluss der Hume'schen Metaphysik hindernd im Wege stand. Sie diente bis auf den heutigen Tag fast nur zur Uebung der englischen Theologen in Polemik und Apologetik; die natürliche Theologie

mit ihrer Annahme, dass die wesentlichsten Grundzüge der christlichen Glaubenslehre sich aus Vernunftgründen beweisen lassen, blieb in fast ungeschwächtem Ansehen. »Die theologische Wissenschaft in England«, sagt Dorner (Geschichte der protestantischen Theologie S. 516), »blieb in den traditionellen Wegen ihrer alten *Evidences*, für welche Butler's *Analogy* ein bündiges, feinsinniges und verständiges noch jetzt hoch gehaltenes Muster; Paley's *Natural Theology* wird bis in unsere Tage auf den englischen Universitäten als apologetische Schutzwehr der englischen Jugend eingeprägt.« Hume fand weder in Schottland noch in England Vertheidiger. Nur der kleine Kreis von Denkern, die am Anfang dieses Jahrhunderts sich um Jer. Bentham schaarten, war ihm geistesverwandt. Erst in unserer Zeit hat diese Richtung durch den mächtigen Einfluss J. St. Mill's auf das Bewusstsein größerer Kreise zu wirken begonnen.

Dieser geschichtliche Rückblick schien geeignet die Stellung Mill's zu diesen Problemen vorläufig zu charakterisiren. Man kann als wesentlichen Inhalt seiner Beschäftigung mit religionsphilosophischen Fragen die Wiederaufnahme der Hume-Kant'schen Kritik der natürlichen Theologie bezeichnen. Es ist die Erneuerung einer rein verstandesmäßigen und völlig voraussetzungslosen Prüfung der Frage: ob und was von jenen Wirklichkeiten, welche Gegenstand des religiösen Glaubens sind, auch Gegenstand wissenschaftlichen Beweises werden kann. Auch das Resultat ist im Wesentlichen dasselbe: wenn auch freilich die Unmöglichkeit der von der Religion geglaubten und von der natürlichen Theologie demonstrirten Thatsachen nicht bewiesen werden kann, so sind doch alle Gründe für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele weit davon entfernt für den bloßen Verstand überzeugend zu sein.

Vielleicht ist die Erwartung nicht ungerechtfertigt, dass Mill's Untersuchungen in seinem Vaterlande wirksamer sein werden, als Hume's waren. Die Ueberzeugungskraft in diesen Dingen scheint weniger von dem Gewicht der Gründe, als von der Art sie vorzutragen und von dem Verhältnis des Lesers

zu der Persönlichkeit der Verfassers abzuhangen. In dieser Rücksicht dürfte den Erörterungen Mill's nicht nur die gelehrte Gründlichkeit des Vortrags, der tiefe und etwas trockene Ernst, eine seltene Freiheit von jeder Leidenschaftlichkeit im Verneinen zu Gute kommen (während Hume's Bitterkeit und kaum verdeckter Spott sogleich gegen ihn einnahmen), sondern auch die absolute Unantastbarkeit seines Charakters. Seltene Selbstlosigkeit ist das hervorstechende Gepräge seiner begehrungslosen Natur. Von ihm ist Wahrheit, was Christian Wolf einmal etwas naiv von sich selbst ausspricht: da er von Jugend auf eine große Neigung gegen das menschliche Geschlecht bei sich gespüret habe, so dass er alle habe glückselig machen wollen, wenn es bei ihm gestanden hätte, so habe er auch niemals sich etwas angelegener sein lassen, als alle seine Kräfte dahin anzuwenden, dass Verstand und Tugend bei den Menschen zunehmen möchten.

Es könnte scheinen, dass eine solche Untersuchung in Deutschland gethane Arbeit sei. Bei uns hat Kant's besonnene Behandlung dieser Fragen eine festgewurzelte und weitverbreitete Ueberzeugung hervorgebracht, nicht nur, dass es nicht möglich sei Dogmen durch Vernunft zu beweisen, sondern auch, dass solche kritische, negative Untersuchungen nicht moral- und volksverderbend seien. Doch kann nicht geleugnet werden, dass die ihrer äußern Form nach etwas wunderbare Wiedereinführung jener Glaubensartikel der natürlichen Theologie mittelst der praktischen Vernunft geeignet ist eine klare Sache wieder zu verwirren. Wenn es auch Kant's entschiedene Ueberzeugung war, dass es auf der Welt keine Tatsache geben könne, an deren Wirklichkeit zu glauben Pflicht, nicht zu glauben Sünde sei, so hat er doch dieser Ueberzeugung nicht stets ganz klaren und bestimmten Ausdruck gegeben. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, sind Mill's in Form und Absicht gleich klare Aufsätze auch für uns nicht überflüssig. — Sie sind es noch unter einem andern Gesichtspunkte nicht.

Kant sagt einmal, seine Kritik wolle nicht eine Kritik metaphysischer Lehrbücher, sondern der Vernunft selbst in

ihren nie endenden speculativen Unternehmungen sein. In der Tat ist, wie zu erwarten, seine negative Gedankenbildung keineswegs eine so absolute, von den vorliegenden positiven Bildungen seiner Zeit unabhängige; die Dialektik ist tatsächlich nach Inhalt und Form der Untersuchung eine Kritik der natürlichen Theologie, wie sie im 18. Jahrhundert vorlag. Gewisse gegebene Begriffe, z. B. Gottes und der Seele, nach deren Bildung und Berechtigung nicht gefragt wird — die Ableitung dieser Begriffe aus den Formen des kategorischen und disjunctiven Schlusses ist offenbar gar nicht eine Rechtfertigung derselben, sondern lediglich eine hinterherkommende Anknüpfung der fertig aufgenommenen an das Schema des Systems — treten ungeprüft mit der feststehenden Definition in die Untersuchung ein: Gott ist *omnitudo realitatis,* wie ihn die natürliche Theologie bestimmt hatte, d. h. Inbegriff aller begrifflichen Vollkommenheiten, Subject aller positiven Prädicabilien ohne deren Limitationen; es ist der metaphysische Ausdruck desselben, was im Katechismus »allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden« heißt. Ebenso ist die Seele eine immaterielle, einfache und daher incorruptible Substanz. Die Form seiner Untersuchung ist dann die: sind diese Begriffe bloß mögliche oder reale? sind es Fictionen oder gibt es Dinge, deren Wesen sie adäquat ausdrücken? Die natürliche Theologie bewies das Letztere; die Kantische Kritik beweist, dass sich darüber nichts ausmachen lasse, weil über Wirklichkeit von Dingen lediglich Anschauung entscheide, jenen Begriffen correspondirende Wesen aber nicht anschaubar sein könnten, wenn sie auch vorhanden wären: weder die *omnitudo realitatis* noch die einfache incorruptible Substanz kann Gegenstand möglicher Erfahrung sein, weil in der Erfahrung immer nur Bestimmtes, Endliches, niemals aber das in irgend einer Beziehung Unendliche vorkommen kann. Kant handelt demgemäß von dem Erfahrungsbeweis, dem physikotheologischen, nur nebenher; der Punkt, wo die Sache entschieden werden müsse, sei das ontologische Argument; alle Teleologie führe höchstens zu einem Weltbaumeister für das Gebiet unserer Erfahrung.

Die Bündigkeit dieser Argumentation kann nun jemand zugeben und dennoch finden, dass die Untersuchung damit noch nicht erledigt sei. Wenn nun die Realität jener üblichen Begriffe der natürlichen Theologie in den üblichen Beweisen nicht bewiesen sei und auch überhaupt nicht bewiesen werden könne, so bleibe die Frage, welche Begriffe denn die Erfahrung, die allein Kenntnis der Wirklichkeit verschafft, an Stelle jener möglichen aber nicht verificirbaren Begriffe zu setzen nöthige. Es bleibe die Frage, ob denn der physikotheologische Beweis zu einem Weltbaumeister führe, und ob vielleicht ein entsprechender Erfahrungsbeweis, wenn auch nicht absolute Unsterblichkeit, so doch Fortdauer der Seele nach dem Tode begründe. — Kant ist an diesen ferneren Fragen eigentlich ganz vorbeigegangen. Und wenn er in der Kritik der Urteilskraft auf den teleologischen Beweis kommt, so behandelt er ihn unter den besonderen Voraussetzungen seiner Erkenntnistheorie. Man kann aber doch fragen, ob nicht etwa in der Natur eine solche Beziehung der einzelnen Dinge auf einander vorliegt, dass dadurch eine Folgerung auf eine anordnende Intelligenz angezeigt ist. Zwecke sind außer denen des eignen Selbst überall nicht Gegenstand unmittelbarer Beobachtung, sondern werden aus einer Zusammenstimmung von Wirkungen mittelst analogischer Interpretation gefolgert. Wie wir nun aus den Handlungen unserer Nebenmenschen, die uns unmittelbar auch bloß als physikalische Erscheinungen gegeben sind, auf ihre Zwecke schließen, so möchte sich auch in der Gesammtheit der uns gegebenen Naturerscheinungen ein nach Zwecken tätiges Wesen manifestiren. — Und ich denke, man kann diese Fragen nicht etwa als unerheblich abweisen. Kant lehnt es ab auf den physikotheologischen Beweis einzugehen, weil er nicht zu einem Schöpfer, nicht zu einem absoluten und unbedingten Wesen, sondern nur zu einem Demiurgen führen könne. Aber wir würden den Beweis für die Realität des Begriffs eines *ens realissimum* wohl nicht mehr sehr vermissen, wenn wir nur eines Weltbaumeisters für das Gebiet unserer Erfahrung uns versichern könnten. Ein solcher, meint Kant, könne nicht

Grundlage der Theologie sein. Nicht Grundlage einer Dogmatik mit einem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, hätte er sagen sollen. Aber was nöthigt, das Wirkliche durch die Begriffe der Dogmatik zu beurteilen? — Und ebenso mit der Seele und ihrer Unsterblichkeit. Es mag immerhin unmöglich sein, über ihre Existenz als einfacher Substanz und demnach über ihre begrifflich notwendige Incorruptibilität etwas auszumachen: für diese interessiren sich vermutlich die meisten derjenigen sehr wenig, welche die Frage der Unsterblichkeit aufwerfen. Wenn wir uns nur dessen versichern könnten, dass unser persönliches geistiges Leben das Zerfallen dieses Leibes überdauerte, dann würden wir um einen weitern Beweis für die absolute Unzerstörbarkeit des seelischen Wesens nicht sehr bekümmert sein. Und warum sollte solche Fortdauer nicht Gegenstand möglicher Erfahrung sein? Gewiss kann wenigstens nicht a priori bewiesen werden, dass sie es nicht sein könne.

Gegen diese Form der Kantischen Kritik gehalten, lässt sich nun die Untersuchung Mill's genauer kennzeichnen. Sie geht völlig voraussetzungslos zu Werke: die gegebenen Tatsashen sind das Erste und Feststehende, alle Untersuchung von Zusammenhängen und Ursachen geht von ihnen aus. Die Frage ist demnach für den wichtigsten Gegenstand auf diesem Gebiet eigentlich nicht: ist Gott? sondern: von welcher Art ist oder sind die Ursachen der vorliegenden Natur? Kant's Fragestellung ist auf dem Boden einer rationalistischen, Mill's auf dem Boden einer empiristischen Erkenntnistheorie erwachsen, wie uns scheint, der einzigen, welche Untersuchungen über das Wirkliche angemessen ist.

Dieser Gegensatz erscheint auch im Resultat. Zunächst darin, dass Mill in abstracto festhält an der Möglichkeit, über das Dasein eines Gottes etwas auszumachen, nämlich durch Erfahrung, freilich ohne zu behaupten, dass die Möglichkeit schon Wirklichkeit geworden sei oder jemals sein werde. Dann auch darin, dass Mill durch Erfahrung den Begriff Gottes nicht zwar constituirt, aber doch für die Constituirung desselben gewisse Grenzlinien zieht, während Kant ihn als

unveränderlich feststehenden der philosophischen Dogmatik entnimmt. Diesen letzteren Punkt, der das am meisten in die Augen fallende Ergebnis von Mill's Untersuchungen ist, der auch von ihm selbst so sehr hervorgehoben wird, dass er ihm das werthvollste gewesen zu sein scheint, mag es gestattet sein vorwegnehmend anzudeuten.

Außer den Erfahrungstatsachen giebt es nach Mill einen zweiten festen Punkt für die Argumentation, das ist das wertschätzende Urteil, welches wir über die Dinge fällen; es ist für diese Untersuchung als absolut gültiges anzuerkennen. Diese beiden festen Punkte leiten zu dem Ergebnis, dass es nicht möglich ist als Urheber der Natur ein Wesen anzusehen, wie Glaubensartikel und natürliche Theologie wollten: sie legten Gott vor allen Dingen zwei Attribute bei, absolute Macht und absolute Güte. Eines dieser Attribute müssen wir fallen lassen. Denn ein allmächtiger und allgütiger Gott konnte nur eine vollkommene Welt hervorbringen. Die Welt ist aber nach unserem für unsere Untersuchung maßgebenden Urteil nicht absolut gut, weder in physischem noch in moralischem Sinne. Wollen wir nun der Güte Gottes nichts abbrechen — und das können wir nicht wollen — so ist nur übrig, dass wir seine Macht beschränkt denken. Wir müssen uns entschließen, Gott nicht mehr, wie der erste Artikel lehrt, als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde uns vorzustellen, sondern als e i n e der weltconstituirenden Mächte, die an anderen Begrenzung und Widerstand findet. Dies ist die Veränderung, welche nach Mill der überlieferte Gottesbegriff notwendig in sich aufnehmen muss.

Werfen wir hier noch einen vergleichenden Blick auf Hume. Seine Untersuchung hat dieselbe Form und geht von denselben Prämissen aus wie Mill, zieht aber einen andern Schluss: die Anordnung unendlich vieler Dinge zu einer ineinandergreifenden, in beständigem Wechsel sich selbst erhaltenden Natur lege die Folgerung auf eine unendliche Intelligenz und Macht als Urheber derselben nahe; das moralische und wertschätzende Urteil dieses Wesens müsse aber von dem unsrigen sehr weit abweichen und das Prädicat

absoluter Güte, in demselben Sinn, wie wir Güte andern Wesen beilegen, könne ihm nicht zukommen; denn die Natur, wenn sie einem menschlichen Kunstwerk nach Seiten der mannichfachen Zusammenstimmung seiner Einrichtung gleiche, gleiche ihm doch gar nicht nach Seiten seiner wohltätigen Folgen. Wir müssten daher gestehen, dass entweder unser Urteil über die Dinge ganz und gar in die Irre gehe oder der Urheber der Welt kein absolut gütiges Wesen sei, in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes. — Die Möglichkeit aus diesem Dilemma sich dadurch herauszuziehen, dass man die Schuld für das Mislingen der Welt — nach unserem für uns allein maßgeblichen Urteil — nicht auf Gottes Mangel an gutem Willen, sondern auf einen Mangel an Macht schiebt, indem man ihm ein seinen Willen beschränkendes Princip zur Seite stellt, weist Hume ausdrücklich ab. Das Manichäische System möge an sich möglich sein, aber es zeige sich in der Natur von einem solchen Kampf zweier Principien keine Spur. — Nur eine Weise gäbe es, sich diesem Schluss zu entziehen: bei dem Satz stehen zu bleiben, dass wir von den Ursachen der Natur und ihrem Wesen gar nichts wissen. Und im Grunde genommen stünden diesem Satz auch die entgegengesetzten Meinungen über das Wesen Gottes so nahe, dass sie fast nur noch durch Worte getrennt seien: der Theist gesteht zu, dass die ursprüngliche Intelligenz sehr verschieden ist von menschlicher Vernunft, der Atheist gesteht zu, dass das ursprüngliche Princip der Ordnung einige entfernte Aehnlichkeit mit ihr hat. (S. die drei letzten Capitel der *Dialogues on natural religion.*)

Es liegt auf der Hand, wie nahe verwandt Mill's angedeutetes Ergebnis mit Hume's ist. Beide stimmen darin überein, dass der Schluss auf einen persönlichen Urheber der Natur in der bisherigen Erfahrung entfernt nicht zulängliche Begründung finde; dass dagegen die Folgerung begründet sei, ein solches Wesen könne in sich nicht die beiden Attribute vereinigen, welche die Dogmatik demselben beilege: absolute Macht und absolute Güte. Nur darin ist Abweichung, dass Hume den schrofferen, verletzenderen Widerspruch gegen

die Glaubensartikel vorzieht, indem er die Güte Gottes aufgeben will, während Mill lieber seine Macht einschränkt, um an seinem absolut guten Willen festhalten zu können.

Nachdem versucht worden ist die Stellung von Mill's Arbeiten durch Vergleichung mit den beiden bedeutendsten Vorgängern in dieser Art dogmatischer Untersuchungen zu kennzeichnen, treten wir nun dem Inhalt der einzelnen Aufsätze näher. Die Abhandlung über Theismus, der Stellung in der Sammlung und, wie uns die Notiz der Herausgeberin belehrt, auch der Abfassungszeit nach die letzte, behandelt die systematisch früheren Dinge und wir wenden uns daher ihm zunächst zu.

Dieselbe beginnt mit einem Hinweis auf die geschichtliche Entwickelung des Monotheismus aus dem überall ursprünglichen Polytheismus, um die Untersuchung dann sogleich auf jenen einzuschränken, der angesichts der Tatsache eines durchgängigen Zusammenhangs der Phänomene als bestbegründete Gestaltung dieser Auffassungsweise gelten dürfe. Es wird sodann zugegeben, dass gegen die metaphysische Möglichkeit der Schöpfung der Welt aus einem allmächtigen Willen, sei es durch einmaligen Act, sei es durch fortwährende successive Hervorbringung, nichts einzuwenden sei, nur dürfe man im letzteren Falle nicht, wie es wohl geschehe, an ein vereinzeltes Hervorbringen denken, das nicht nach allgemeinen Gesetzen, sondern nach einzelnen augenblicklichen, regellosen Entschlüssen erfolge; dem widerspreche allerdings die Erfahrung, welche durchaus auf Herschaft allgemeiner Gesetze in der Schöpfung hinweise.

Es könnte das eine voreilige Einräumung zu sein scheinen. Eine Ansicht, der es an Vertretern nie gefehlt hat, behauptet, es sei undenkbar, dass durch einen bloßen Willensact die wirklichen Dinge aus dem Nichts hervorgebracht seien. Die Welt, vor allem die körperliche, sei ewig. Mill begründet seine entgegengesetzte Behauptung hier nicht, würde aber, aufgefordert Rede zu stehen, auf die Ergebnisse einer empiristischen Erkenntnistheorie haben verweisen können, welche manches, was einem durch zufällige Erfahrung habituirten

Verstande unvorstellbar sei und deshalb undenkbar erscheine, denkbar, wenn auch nicht eben vorstellbar mache. So sei auch die Schöpfung der Welt durch einen bloßen Willen nicht ein schwierigerer Fall von Verknüpfung von Ursache und Wirkung, als jeder andere, bloß etwa weniger gewöhnlich. »Man lasse einen Sonnenaufgang, eine Schöpfung zweimal geschehen, und sie hört auf wunderbar oder merkwürdig zu sein«; so sagt Carlyle, sonst der Antipode Mill's, freilich nicht, um dieses Wunder kleiner, sondern um jenes größer zu machen. — Dasselbe sagt Mill (*Examination of Sir Will. Hamilton's philosophy* p. 545, welches Werk überhaupt manche beachtenswerthe Beiträge zu einer Metaphysik vom empiristischen Standpunkt enthält): »Alles, was Erklärung in letzter Absicht leistet, ist, dass sie uns zurück verweist auf ein früheres Unverstehbare. — Es ist nicht der Verstand, welcher das Wunder vernichtet, es ist die Gewohnheit«. — Auf die besondere Folge im vorliegenden Fall hat schon Hume aufmerksam gemacht: »Dieser gottlose Grundsatz der alten Philosophie, *ex nihilo nihil fit,* wodurch die Schöpfung der Materie ausgeschlossen wird, hört nach dieser (empiristischen) Philosophie auf ein Grundsatz zu sein. Nicht allein der Wille des höchsten Wesens mag Materie durch Schöpfung hervorbringen, sondern, so viel unsere Einsicht a priori angeht, der Wille jedes beliebigen andern Wesens oder irgend eine andere Ursache, wie sie die launenhafteste Einbildung anführen mag« (*Inquiry conc. h. underst.* Note Q.) — Der deutsche Leser erinnert sich der oft wiederkehrenden Ausführung in Lotze's Mikrokosmus, dass alles Dasein und alles Sichereignen ein Wunder sei, von dem sich zuletzt gar nicht weiter sagen lasse, wie es möglich sei.

Gegenstand der Wissenschaft ist nun freilich nicht das Mögliche, sondern das Wirkliche und die Frage wird also sein, ob es Gründe gibt, welche die Wirklichkeit eines solchen schöpferischen Wesens beweisen. Unter den Beweisen, fährt Mill fort, welche man versucht hat, sind alle aus bloßen Begriffen geführte ganz nichtig; aus Begriffen lässt sich nur über Begriffe, nicht über Thatsachen etwas beweisen. Ab-

zuweisen ist ebenso der Beweis aus der Notwendigkeit einer ersten Ursache: nur Wille, sagt man, könne etwas ursprünglich hervorbringen, und besonders Geistiges könne nicht anders als aus Geistigem entspringen. Beide Sätze ruhen nicht auf Erfahrung, sondern auf völlig unsagbaren Gründen, mit denen die Wissenschaft nichts zu thun hat: durch ihr bloßes Dasein gibt die Welt nicht Zeugnis von Gott. Eine andere Form des kosmologischen Beweises, wenn wir die Ueberlegung, dass Wechselwirkung zwischen Dingen nur möglich sei durch Vermittlung Gottes, so nennen wollen, wird gar nicht erwähnt. Lotze's Benutzung derselben kannte Mill ohne Zweifel nicht, wie er denn überhaupt mit der deutschen Philosophie das 19. Jahrhunderts wenig bekannt ist. Uebrigens ist zu vermuten, dass eine Erweiterung seiner Kenntnisse in dieser Richtung keine Veränderung seiner Ueberzeugung zur Folge gehabt haben würde. Ebenso wenig kann aus dem *consensus gentium* oder aus der Tatsache des Gottesbewusstseins im Menschen eine Folgerung auf die objective Existenz eines entsprechenden Wesens gezogen werden. — Und Kant's sogenannter moralischer Beweis, dem übrigens Mill nicht viel Aufmerksamkeit gewidmet zu haben scheint, ist doch auch alles, nur eben kein Beweis. — Der einzige Beweis, der wirkliche, beweiskräftige Folgerung enthält, ist das Argument aus Absichten, die in der Natur verwirklicht sind, also der physikotheologische, nach Kantischem Sprachgebrauch.

Mill trägt diesen Beweis in folgender Form vor: Aus der Aehnlichkeit der Welt oder eines Theiles der Welt mit den Wirkungen menschlicher Intelligenz folgt ein Schluss der Analogie auf eine ähnliche Ursache, freilich zunächst ein so unsicherer als aus der Analogie überhaupt. Derselbe kann aber zu einem wirklichen inductiven Schluss erhoben werden in folgender Weise: die Aehnlichkeit von Naturwerken und Kunstwerken besteht in der Angemessenheit einer zusammengefügten Vielheit von Mitteln zu einem gewissen Erfolg, z. B. des Auges zum Sehen. Die Zusammenfügung des Apparats ist nicht hie und da eintretender Zufall, sondern er entsteht regelmäßig mit gewissen Geschöpfen; also ist das Sehen

abhängig nicht von einer Summe zufällig zusammentreffender, sondern stets zusammenwirkender Ursachen. Für das beständige Zusammenvorkommen einer solchen Menge von Ursachen ist notwendig eine fernere Ursache zu suchen. Da die einzelnen Bedingungen mit einander nichts gemeinsam haben, als dass sie zusammen Sehen möglich machen, so ist anzunehmen, dass zwischen der Ursache, welche sie alle zusammenführt und dem Sehen ein ursächlicher Zusammenhang besteht. Dieser Zusammenhang kann aber nicht der Art sein, dass das Sehen *causa éfficiens* jener Coexistenz sei, denn das Sehen ist nicht vor der Construction des Auges vorhanden; so bleibt nur, dass es *causa finalis* sei, d. h. dass die Vorstellung vom künftigen Sehen die bewirkende Ursache des Auges sei. Dies setzt ein in der Natur nach Vorstellungen wirkendes Wesen voraus. —

Dies der Beweis. Mill fügt hinzu, dass der letzte Teil desselben nicht stringent sei: es gebe noch ein anderes Princip, das als Ursache jenes Zusammenkommen von Ursachen des Sehens bewirken kann: das Princip des Ueberlebens der ihren Lebensbedingungen am besten angepassten Organisationen *(the survival of the fittest).* Allerdings ist bisher nicht erwiesen und vielleicht überhaupt nicht erweisbar, dass es zur Erklärung ausreiche. Auch schließt es Schöpfung nicht aus.

Damit bricht die Erörterung etwas unerwartet ab. Hinzugefügt wird nur noch: es bleibe bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens eine starke Wahrscheinlichkeit (*a large balance of probability*) für Schöpfung durch eine Intelligenz. Das Aber, welches mancher Leser auf die letzten einräumenden Sätze wohl erwartet, fehlt.

Ich weiß nicht, ob die Hinweisung auf das Darwinsche Princip hier bloß den Ort einer Ausführung anzeigen sollte, die der letzten Ueberarbeitung vorbehalten blieb, oder ob Mill über die bloße Bezeichnung einer Möglichkeit, ohne Annahme Gottes in der Naturerklärung auszukommen, überhaupt nicht hinausgehen wollte. Ohne Zweifel lagen Betrachtungen, wie die: man müsse innerhalb der Reihen der Naturursachen

bleiben, wenn es möglich sei, nahe genug. Vielleicht wollte er, indem er sie überging, andeuten, dass er von jenem scholastischen Gesetz: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem,* nicht groß denke: die Grenzen unserer Anschauung seien nicht die Grenzen des Wirklichen; und was jene Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Ursachen angehe, so sei lediglich zu bemerken, dass Schöpfung durch Gottes Willen, falls sie stattgefunden habe, nicht minder ein natürlicher Vorgang sei, als der alltäglichste. Vielleicht auch hielt er eine Abschätzung der Wahrscheinlichkeit, ob Schöpfung oder zufällige Entwicklung aus dem uranfänglichen Chaos für ein Unternehmen, welches anzugreifen ungereimt sei, so lange unsere Erfahrung über die Genugsamkeit des Entwicklungsprincips nichts Bestimmteres an die Hand gebe.

Es wird nicht unangemessen sein, eine spätere Aeußerung bei Gelegenheit der Erörterung der Beweise für Unsterblichkeit hier anzuziehen. Er sagt dort: »Der Fall ist einer jener sehr seltenen Fälle, wo eine völlige Abwesenheit eines Beweises für oder gegen stattfindet, und wo die Abwesenheit des Beweises für die affirmative Seite nicht, wie in so vielen Fällen, eine starke Präsumption für die negative erzeugt.« Das Gleiche scheint hier der Fall zu sein: der Mangel eines ausreichenden Beweises für Schöpfung ist nicht statt eines Beweises für immanente Entwicklung aus unerschaffenen, einander ursprünglich fremd gegenüberstehenden Elementen.

Von englischen Kritikern ist ihm mehrfach zum Vorwurf gemacht worden, dass er sich nicht entschiedener zu Gunsten des Entwicklungsprincips ausspreche. Ein Aufsatz der Westminster Review (Juliheft 1875) sagt: Was die Sache erforderte, war nicht so sehr eine Erneuerung des Beweises zu Gunsten der Absicht in der Natur, als eine Untersuchung der Rechtmäßigkeit des Schlusses selbst; und solche sei nicht gegeben. Dies möchte Mill nun freilich doch wohl in Anspruch nehmen: er habe die Form des inductiven Schlusses aufgezeigt, in welche jener Denkprocess sich kleide; habe ferner gezeigt, dass derselbe nicht beweisend sei, freilich auch

nicht formell fehlerhaft, sondern ein unabgeschlossenes und vielleicht unabschließbares Verfahren. — Was der Referent vermisst, scheinen mehr Ausführungen von der Art zu sein, wie er sie selbst anstellt, Ausführungen, welche geeignet sind nicht so sehr die Beweiskraft, als die Ueberzeugungskraft des Schlusses zu schwächen: z. B. jene Betrachtung, dass, wo immer ein Erfolg durch eine Menge zusammenwirkender Ursachen hervorgebracht wird, derselbe den Anschein eines durch viele künstlich zusammengeführte Mittel ermöglichten Zweckes habe. Oder die Betrachtung, dass Erhaltung von Organismen und im Besonderen Entwicklung von organischen Keimen Ausnahme und keineswegs Regel sei; wohin denn auch Haeckels Dysteleologie gehörte. Gegenüber einer zuversichtlichen teleologischen Beweisführung sind solche Ausführungen gewiss sehr am Ort. Mill übergeht sie. War er vielleicht der Ansicht, unserer Zeit tue die Erinnerung mehr noth, dass das Dasein einer Welt im Ganzen wie im Einzelnen ein staunenswerthes Wunder sei? dass alle Erklärung aus mechanischen Principien lediglich das Wunder auf Regeln bringe, nicht es eliminire? Es wurde schon oben (S. 63) eine Stelle aus einem andern Werk angeführt, die dahin zu deuten scheinen möchte.

Der vorliegende Aufsatz gibt darüber keine Auskunft, sondern geht fort zu der Betrachtung der Attribute eines solchen problematischen schöpferischen Wesens. Wie schon bemerkt, scheint dem Verfasser dieser Punkt besonders am Herzen zu liegen, und zwar nicht so sehr die positive Bestimmung als die Ablehnung eines Attributs, der Allmacht.

Zunächst bemerkt er, dass der Beweis für Gottes Dasein die Beschränktheit seiner Macht zur notwendigen Voraussetzung habe. Die Folgerung werde gezogen aus der Tatsache, dass eine große Anzahl von einander unabhängiger Ursachen zur Bewirkung gewisser Folgen regelmäßig zusammenwirken, und aus der Annahme, dass diese Regelmäßigkeit nur erklärlich sei aus der Abhängigkeit dieser Ursachen von einer Intelligenz, welche den Erfolg als Zweck wolle. In dieser Annahme sei aber die anderweite Annahme eingeschlossen,

dass jene Intelligenz nicht unmittelbar den Erfolg bewirken könne, sondern nur über die relativ selbständigen Ursachen, von denen sie wisse, dass mit ihnen der gewollte Erfolg als Wirkung verknüpft sei, so viel Einfluss besitze, dass sie dieselben zusammenführen könne. Denn eine allmächtige Intelligenz brauche zur Herstellung ihres Zweckes überhaupt keine Mittel, und jeder Schluss auf Absichten eines solchen Wesens falle fort, sofern wir dieselben doch nicht unmittelbar, sondern nur durch Planmäßigkeit in der Auswahl und Verwendung von Mitteln erkennen können.

Dieselbe Beschränktheit, welche sich aus der rein theoretischen Betrachtung ergiebt, folgert M. aus der werthschätzenden Beurteilung der Dinge. Große Teile der Welt vermögen wir hinsichtlich ihres Zweckes überhaupt nicht zu deuten. Die lebende Welt möge allerdings auf Glück angelegt erscheinen, aber dieser Zweck sei, wie jede unbefangene Betrachtung lehrt, so unvollkommen erreicht, dass, wenn wir das Glück der Geschöpfe für die Absicht des Schöpfers halten, wir von seiner Macht unmöglich denken können, sie sei unbeschränkt. Halten wir an der Unbeschränktheit der Macht des Schöpfers fest und zugleich an seiner absoluten Güte, dann werden wir, auf diese wirkliche Welt blickend, sagen müssen, sie könne nicht Schöpfung eines solchen Wesens sein. Wollten wir aber Allmacht und Schöpfung dadurch zu retten versuchen, dass wir die Beschränktheit unserer Einsicht in die Absicht des Schöpfers anklagen, so gäben wir das Fundament unseres Beweises auf: wer die Absicht ihrem Inhalt nach nicht kennt, kann auch nicht eine Zweckmäßigkeit in der Auswahl der Mittel warnehmen; denn Zweckmäßigkeit ist Angemessenheit zur Erreichung dieser bestimmten Absicht. Die complicirteste Maschinerie wirkender Ursachen beweist an sich gar nichts für das Dasein einer Absicht.

Und dies wäre also die Summe der ganzen Abhandlung über den Theismus: wir können niemanden durch Gründe nötigen, anzunehmen, dass ein Gott sei; das Verhalten des Verstandes ist reiner Skepticismus, nicht Glaube, nicht Un-

glaube, sondern völlige Unentschiedenheit; wenn es aber jemand annimmt, können wir ihn durch Gründe nötigen zu glauben, dass Gott nicht als allmächtiger Schöpfer sondern etwa als Weltbaumeister vorgestellt werden muss, dem ein widerspenstiges Material Beschränkungen auferlegt.

An der ersten Hälfte dieser Aufstellung werden deutsche Leser vermutlich wenig Anstoß nehmen, vielleicht desto mehr an der zweiten. Wie soll man sich, möchte gesagt werden, einen solchen Gott auch nur denken? als ein begrenztes Ding unter andern, mit ihm gleichalterigen und metaphysisch völlig gleichgestellten Dingen? Wie gewann er dann späte Herschaft über sie? An welchem Zügel lenkt er sie nach seinem Willen? Wie war es möglich, ohne eine ursprüngliche Einheit des Wesens aller Dinge jedes zur Beziehung auf alle zu nötigen?

Mill würde hierauf vermutlich erwidern, dass er sich nicht die Aufgabe gestellt habe, die philosophische Dogmatik neu zu constituiren, sondern nur, solchen Versuchen gegenüber die Grenzen des Möglichen negativ abzustecken. Und allerdings ist die Aufweisung solcher Schwierigkeiten in den Folgen gar nicht geeignet, das Gewicht seiner Gründe zu verkleinern.

Was jenes erste Argument anlangt, das die Unverträglichkeit der Physikotheologie mit einem allmächtigen Gott behauptet — der Gedanke ist übrigens nicht von Mill erst eingeführt, wenn auch von ihm zuerst mit Entschiedenheit für diese Folgerung verwerthet; dem deutschen Leser ist die präcise und scharfe Darstellung in Lotze's Mikrokosmos, B. IV c. 2, bekannt — so sehe ich nicht, wie man demselben begegnen kann. Von einem allmächtigen Wesen kann nicht gesagt werden, dass es Mittel zu Zwecken brauche oder überhaupt nach Absichten handle. Wenn ein allmächtiges Wesen die Welt schuf oder schafft, dann ist jede Rede von Mittel und Zwecken in der Natur umsonst. Jedes Dasein, jedes Ereignis ist dann Selbstzweck: das Auge nicht um des Sehens willen, das Ohr nicht um des Hörens willens, der Fuß nicht um des Gehens willen, sondern jedes ist, damit es sei; denn

ein allmächtiges Wesen konnte den Seelen die Perception von Farben und Tönen verschaffen ohne Auge und Ohr, Ortsbewegung ohne Gliedmaßen, konnte die Zwecke, welche jetzt durch Bewegung erreicht werden, ohne solche erreichbar machen, konnte, wenn das Glück der Geschöpfe sein Zweck war, diesen ohne den Verbrauch einer ganzen Welt von Mitteln erreichen. Der physikotheologische Beweis, wenn er beweisen soll, setzt voraus, dass der Absicht die Mittel mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber stehen.

Das Hauptgewicht liegt aber für Mill in dem zweiten Beweis gegen die Allmacht, welchen wir den moralischen nennen könnten. Auch die Einwendungen und Bedenken werden sich zumeist an diesen Punkt heften; daher es angemessen erscheint, etwas ausführlicher hierüber zu sein.

Schon der Vater war, wie die Autobiographie (Cap. II) erzählt, von der theologischen Laufbahn, für welche er sich vorbereitet hatte, zurückgetreten und hatte eine entsagungsvolle literarische Existenz vorgezogen, um nicht an ein Wesen glauben zu müssen, das eine Hölle gemacht habe und eine Menschheit, deren Mehrzahl an jenen Ort der Qual zu kommen bestimmt sei. — Es bedarf aber nicht noch einer Hölle, um zu finden, dass ein allgütiges Wesen diese Welt, wie sie ist, und in ihr diese Menschheit zu solchem Loos nicht konnte hervorbringen wollen, wenn jede mögliche andere Gestaltung ebenso in seiner Hand lag. Mill gibt seiner Ueberzeugung von der Unmöglichkeit die bestehende Natur mit ihrem rücksichtslosen, grausamen und vielfach widerwärtigen Verfahren als ein Erzeugnis eines allmächtigen und allgütigen Gottes anzusehen, wiederholt lebhaftesten Ausdruck. Fast alle Dinge, wofür Menschen mit Tod und Gefängnis bestraft werden, seien die alltäglichsten Taten der Natur (S. 28 ff.). An einer andern Stelle nennt er unsern Planeten mit seinen Einwohnern eine plump gemachte und launenhaft regierte Schöpfung, deren Urheber absolute Vollkommenheit beizulegen unmöglich sei für jedermann, der die Gewohnheit habe zu denken und unfähig sei durch Sophistik seinen Verstand stumpf zu machen (S. 112; 192; 41).

Mill hat hier nicht, wie er sonst pflegt, Einwendungen vorausnehmend beantwortet. Ich werde versuchen es in seinem Sinne zu tun. Es möchte gegen diesen Beweis zunächst aus den Voraussetzungen argumentirt werden: er beruhe auf der Voraussetzung, die nur einem Utilitarier wie Mill selbstverständlich erscheine, dass Glück oder Lust die Bestimmung aller Geschöpfe sei. Unter diesem Gesichtspunkt freilich erreiche die Welt ihren Zweck nur sehr unvollkommen. Aber dies sei die niedrige Auffassung einer sensualistischen Moral. Man müsse statt jenes subjectivistischen Princips ein objectives Maß des Werthes anlegen. Solches sei etwa die Entwicklung der menschlichen Natur zu vollkommener, allseitiger Bildung, oder zu vollendeter Moralität. Dann schwinde der Schein, als ob Gottes Allmacht und Güte in Widerspruch seien; denn in einer Welt, die auf solches Ziel angelegt sei, möge der Schmerz als Stachel des Strebens seine notwendige Stelle haben, an sich sei er weder etwas Gutes noch Schlimmes. —

Ist es wirklich so, dass Schmerz und Lust etwas völlig Gleichgültiges sind, so dass sie für eine Schätzung des Wertes der Welt gar nicht in Betracht kommen? Nicht selten ist diese Ansicht mit dem Anspruch für besonders erhaben zu gelten aufgetreten. Aber mit Recht wird von ihr gesagt, dass sie sich selbst überschreie. Es ist eines von den vielen Verdiensten Lotze's in Deutschland den Bann dieses Vorurteils gebrochen zu haben. Eine Vollkommenheit, die zu niemandes Glück etwas beiträgt, ist etwas ganz Unverständliches. Jene andere Meinung hat ihre Stärke in der Neigung der Menschen, eine Aufstellung für um so erhabener zu halten, je mehr sie dem unbefangenen Gefühl widerspricht. Es ist derselbe Habitus, der sich in dem *credo quia absurdum est* ausspricht; er ist hervorgegangen aus der zweitausendjährigen Gewöhnung des Geistes durch die weltfeindliche Seite des Christentums, jede Lust für etwas Befleckendes, jeden Schmerz und jede Entsagung für etwas Verdienstliches zu halten.

Und wie steht es denn mit der Vollkommenheit oder Moralität als Zweck der Welt? Ist von ihnen mehr als vom

Glück nachweisbar, dass die Schöpfung auf ihre Realisirung angelegt ist? Das wäre vorzugsweise durch eine Bearbeitung der Geschichte als Theodicee nachzuweisen, denn tatsächlich beurteilen wir nur das Menschliche nach dieser Rücksicht. Aber es scheint, je näher wir dem Weltzweck kommen, um so zweifelhafter wird die Beziehung der einzelnen Tatsachen auf ihn. In der Natur scheinen wir uns wohl noch ziemlich deutliche Spuren der Vorsehung zu finden. Wer dagegen möchte die Unternehmung wagen, aus der Beziehung auf den Zweck einer vollkommenen Menschheit die Fragen zu beantworten, welche die Betrachtung der Geschichte aufdrängt: warum mussten diese und diese so verschiedenen Völkerindividuen sein? warum mussten der Besten manche fast spurlos untergehen? in welcher Weise dient jedes einzelne Schicksal, das jedes einzelne trifft, dazu, es seiner Vollendung näher zu führen? Und gehen wir noch einen Schritt weiter: im Einzelleben, und am meisten jedem in seinem eigenen, liegen Ursachen und Folgen der Bildung am klarsten und detaillirtesten vor und die Schätzung ihres Wertes für dies Einzelleben ist verhältnismäßig sicher und leicht; Biographien müssten daher am meisten Theodiceen sein. Auch das armseligste Leben, wie vielmehr ein bewegtes und reiches, wird durch ein ganz singuläres Zusammentreffen von Tausenden von Umständen, Beziehungen, Zufällen, wie wir sagen, gebildet; es führt sie nicht selbst herbei, sondern eine geheimnisvolle Macht, der Weltlauf, wählt sie für jedes und bringt sie zusammen. Wer unternimmt es nachzuweisen, dass sie nicht Zufälle sind, sondern Fügungen, welche mit individueller Fürsorge die Vorsehung zur Bildung eben eines solches Geistes auswählte? Gibt es solche biographische Theodiceen?

Freilich das gläubige Gemüt ist überzeugt, dass nichts von ungefähr ihm zustößt, sondern aus der erziehenden Hand des Vaters im Himmel kommt. Aber ihm bestimmen nicht die Tatsachen den Glauben, sondern der Glaube die Auffassung der Tatsachen. Dem Glauben sind alle Tatsachen gleich geeignet, die Vorsehung nicht zwar zu beweisen, aber

sie darin anzuerkennen: ihm steht von vorn herein fest, dass alle Dinge zu unserm Besten dienen müssen und dass der Herr alles wunderbar hinausführt. Und freilich auch an einer Reflexion, welche jede einzelne Tatsache mit diesem Postulat vermittelt, wird es dem gläubigen Gemüt nie fehlen: das Unglück des Gerechten beweist die Vorsehung, denn, wen der Herr lieb hat, den züchtigt er; nicht minder das Glück, denn die Vorsehung lässt nichts Gutes unbelohnt, ebenso das Unglück des Ungerechten, denn der Herr straft, die seiner nicht achten; freilich auch das Glück: denn er ist langmüthig und seine Güte will die Sünder zur Buße locken. Aber schwerlich wird durch solche Reflexionen jemand überzeugt werden, der nicht schon den Glauben mitbringt.

Wer aber meint, die Vollkommenheit der Welt durch den Hinweis auf die Beschränktheit unserer Einsicht in dieselbe retten zu können, der muss vor allen Dingen gestehen, dass er damit auf jeden Beweis in dieser Sache verzichtet habe. Wenn wir anderswoher eine unzweifelhafte Kenntnis von dem Dasein und Wesen Gottes, seiner Güte und Allmacht hätten, dann würde diese Lösung des Widerspruchs zwischen der Unvollkommenheit der Welt und der Vollkommenheit Gottes zu versuchen sein. Aber es handelt sich hier vielmehr darum, aus dem Wesen des vorliegenden Wirklichen auf das Wesen Gottes zu schließen. Jenes ist das relativ Bekannte, dies ein an sich ganz Unbekanntes und nur durch seine Beziehung zu jenem überall erkennbar. Folgern können wir aber, wie Hume einmal sagt, nicht aus dem, was wir nicht wissen, sondern nur aus dem, was wir wissen.

Und es ist eine gefährliche Sache das unbefangene eigene Urteil über den Werth von Dingen und Handlungen einem angeblich höheren unterzuordnen. Wer einmal die Autonomie seines sittlichen Urteils hat beschränken lassen, um durch irgend eine Form der Offenbarung oder durch symbolisirende Deutung von Naturereignissen oder durch Objectivirung irgend welcher dunklen Seelenvorgänge Andeutungen über Absichten und Urteile eines höheren Wesens zu empfangen, der hat

sich der Gefahr preisgegeben, welcher fast alle Religionen erlegen sind, dass er das ganz Gleichgültige und wohl gar Verabscheuungswürdige als Absicht und Forderung jenes höheren Wesens anerkennen und verehren lerne. Denn es ist, wie vielfältigste Erfahrung in Geschichte und Anthropologie zeigt, in der menschlichen Natur begründet, dass sie, durch Zaghaftigkeit und Mistrauen in die eigene Vernunft hinausgetrieben zur Setzung eines absolut maßgebenden Urteils in einem höheren Wesen, den Inhalt desselben, da sie ihn nicht unmittelbar positiv zu erkennen vermag, auf dem Wege des Gegensatzes zu bestimmen versucht, indem sie ihm beilegt, was dem unbefangenen eigenen Urteil am meisten widerspricht. Anzeichen dieser Neigung sind die religiös wirksamen bildlichen Darstellungen des Transcendenten, welche seine Erhabenheit über das Natürliche durch Unnatur und Abscheulichkeit zum Ausdruck bringen. Ebenso wird die innere Natur solcher Wesen zu einem Zerrbild eines Ideals. Hässlichen, frazenhaften Götzenbildern entsprechen blutgierige, eitel und kleinlich über ihrer Anerkennung wachende, mit widrigsten Idiosynkrasien behaftete Götter. Und diese wirken dann wieder depravirend auf die Erfinder und Anbeter zurück. — Brauchen wir an Menschenopfer und Selbstverstümmelungen, an die Wuth von Religionskriegen und Verfolgungen zu erinnern? Näher liegt ein anderes Beispiel: die Meinung, dass in Gottes Augen der Glaube an die Wahrheit gewisser Behauptungen und Erzählungen ein Verdienst, der Unglaube die schwerste nur durch ewige Verwerfung sühnbare Sünde sei.

Mit Leidenschaftlichkeit lehnt Mill anderswo die Verehrung eines Wesens ab, dessen Natur nicht lediglich durch die Prädicabilien unseres moralischen Urteils bestimmt ist. Die Forderung, ein Wesen anzubeten, das nicht als vollkommene Darstellung unseres Ideals eines moralischen Wesens gedacht wird, sondern dessen sittliche Eigenschaften bestimmt werden durch die nach ihrer Bedeutung uns unverständlichen Verfahrungsweisen der Natur, ist ihm nicht nur absurd, sondern unsittlich. »Wenn man mich lehrt«, heißt es

in der Kritik der Philosophie Hamiltons S. 102, »dass die Welt durch ein Wesen regiert wird, dessen Eigenschaften unendlich, aber nach ihrer Qualität uns unerkennbar sind, ebenso wie die Grundsätze seines Regiments, nur dass 'die höchste menschliche Moralität, die wir vorstellen können', sie nicht sanctionirt« (so ist, nach Hamilton's Principien, das Verhältnis von Wissen und Glauben von Mansel, *Limits of Religious Thought,* ausgeführt worden) — »überzeugt mich davon und ich werde mein Schicksal tragen, so gut ich kann. Wenn man mir aber sagt, dies müsse ich glauben und zugleich jenes Wesen mit denjenigen Namen nennen, welche die höchste menschliche Sittlichkeit ausdrücken und beilegen, dann sage ich in dürren Worten: ich will nicht. Welche Macht immer ein solches Wesen über mich haben mag, Eins gibt es, was es nicht durchsetzen wird: es wird mich nicht nöthigen, es zu verehren. Ich werde nie ein Wesen gut nennen, das nicht ist, was ich meine, wenn ich dieses Prädicat meinen Mitgeschöpfen beilege; und wenn mich ein solches Wesen zur Hölle verurteilen kann, weil ich es nicht so nenne, will ich zur Hölle gehen«.*)

---

*) Unter einem andern Gesichtspunkte liegt dieser Gedanke dem ersten Aufsatz der Sammlung, *on Nature*, zu Grunde. Derselbe wendet sich gegen diejenige Richtung der Moralphilosophie, welche, wie es in einem Aufsatze Mills über Comte und den Positivismus heisst (deutsch in: Gesammelte Werke, redigirt von Gompertz Bd. IX, S. 50), herrscht, soweit der mit dem Bibeltext getriebene Götzendienst aufgehört hat, aber der Einfluss der Philosophie Benthams noch nicht vorgedrungen ist, und welche er ebendort charakterisirt als metaphysische Stufe zwischen der ersteren, der theologischen, und der »positiven« Bearbeitung von Seiten Benthams. Es ist eine Kritik der Ansicht, welche aus einer »Natur« des Menschen, aus einem »Naturrecht« Pflichten des Einzelnen und Einrichtnngen der Gesellschaft abzuleiten sucht, sei es mit oder ohne Rücksicht auf die allgemeine Natur der Dinge. — Mill stellt dem *naturam sequi* der stoischen Philosophie gegenüber das *rationem sequi.* Die Natur darf nirgend unser moralisches Urteil bestimmen. Der stoische Grundsatz, wenn er nicht nichtssagend ist, ist falsch. Alle Moralität ist Sieg über die Natur. In vortrefflicher Ausführung zeigt er, wie jede schätzbare Eigenschaft des Menschen die Folge nicht eines natürlichen Triebes oder Instincts, sondern eines Sieges über solche ist:

Müssen wir also in diesen Dingen auf alle Weise unser eigenes Urteil über die Vollkommenheit der Welt zur Voraussetzung einer Ansicht über ihren Ursprung machen, und zeigt uns dasselbe durchaus nicht eine rein ideale Gestaltung der Dinge, so müssen wir anerkennen, dass, sofern wir verständigen Antrieben allein folgen, es notwendig ist, einem angenommenen allgütigen Schöpfer nur beschränkte Macht beizulegen. — Wir würden übrigens damit dem tatsächlichen Glauben des Christenthums gar nicht widersprechen. Das Dogma von dem allmächtigen Schöpfer wird nur gesprochen; geglaubt wird ein anderes, nach welchem der Teufel eine mindestens relativ selbständige Macht besitzt, deren er sich bedient, um Gottes Absichten zu hindern. — Doch benutzt Mill diese Einstimmigkeit nicht, um sich zum Glauben an einen Fürsten der Finsternis zu bekennen, sondern bemerkt vielmehr, die Art, wie in der Natur und Geschichte das Schlimme dem Guten einen Platz abgewinne, deute nicht darauf hin, dass es eine einheitliche persönliche Macht zum Vertreter und Einführer habe. Es scheine daher den Tatsachen am meisten angemessen, das Hemmende sich in Gestalt eines mit eigener, widerstandskräftiger Natur ausgestatteten Materials zu denken. Er kehrt damit zurück zu der alten platonischen Vorstellung, nach welcher Gott das Ideale einem harten und widerstrebenden Stoff einzubilden hat, aus dem Vollkommenes zu gestalten nicht gelingt.

Vielleicht mehr noch als aus ihren Voraussetzungen wird gegen diese Ansicht aus ihren Folgen argumentirt: ein solcher Glaube leiste nicht, was den Gottesglauben dem Gemüth so werth mache. Er könne nicht zur Grundlage jener Zuversicht dienen, dass alles was uns treffe, zu unserem Besten diene, denn, sei Gott nicht allmächtig, so sei in jedem einzelnen Falle die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass nicht seine Hand es sei, die uns treffe, sondern der blind erfas-

---

Furcht, Selbstsucht, Unreinlichkeit, Lügenhaftigkeit sind Instincte, Tapferkeit, Aufopferung, Reinlichkeit, Wahrhaftigkeit sind so viele der Natur abgewonnene Siege.

sende und erbarmungslos zermalmende Mechanismus des Naturlaufs. — Mill wird das zugeben, kann aber zugleich darauf hinweisen, dass dadurch eigentlich doch kaum viel verändert werde: in Wirklichkeit verliert auch durch jenen Glauben das Bittere nicht seine Bitterkeit und namentlich ist das praktische Verhalten in der Abwehr gegen das Uebel kein anderes, ob man nun im Allgemeinen glaubt, dass es von der Vorsehung geschickt wird, oder trotz ihrer Tätigkeit durch ein außer ihrer Macht stehendes Geschick hereinbricht. — Und hat nicht auch jene Vorstellung von einer allwaltenden Vorsehung etwas Beunruhigendes, das sich nur deshalb nicht fühlbar macht, weil wir in der Tat mit unserer Vorstellung stets bei einer in kritischen Fällen eingreifenden unterstützenden Vorsehung stehen bleiben? Wenn wir Ernst machten mit dem Glauben, dass nichts von ungefähr geschieht, sondern alles vorgesehen und herbeigeführt ist, verlöre dann nicht unser Leben seinen Ernst und würde zum schalen Spiel eines Stückes, das längst fertig ist, wenn wir es zu spielen anfangen? Alle Kämpfe des Lebens würden zu insipiden Verwicklungen in einem Schauspiel, dessen Ausgang wir nur nicht übersähen.

Mill weist andererseits darauf hin, wie die Vorstellung von einer beschränkten Macht Gottes, von einem Kampf, den das gute Princip gegen ein nicht gutes zu führen habe, geeignet ist, die lebhaftesten religiösen Impulse zu geben. Verlass dich nicht darauf, so würde die praktische Maxime lauten können, dass das Reich Gottes von selbst kommt, es kommt nur durch deine Arbeit, auf deine Beihülfe ist gezählt, du bist ein Mitstreiter in dem großen Kampf, der das Chaos bezwingt, dass es zum Kosmos werde. Wie wirksam eine Predigt in solchem Styl sein kann, davon ist Carlyle's Geschichtsschreibung ein gewaltiges Beispiel. — Schon Comte hat diesen Vorzug einer Religion, welche dem guten Princip nicht eine absolute Macht zugesteht, hervorgehoben. Ein allmächtiges Wesen bedarf nicht unserer Dienste, wir können ihm nichts leisten. Dagegen einem Gott, der selbst mit widerstrebenden Elementen kämpft, können wir werthvolle

Dienste widmen; und nur gegen ein solches Wesen, dem auch wir etwas sein und leisten können, ist die größte Steigerung von Anhänglichkeit und Verehrung möglich.

Es wird kaum zweifelhaft sein, dass die Religion, wo immer sie die höchste tatkräftige Begeisterung hervorbrachte, in der Form solcher wenn auch nicht zu dogmatischer Klarheit gebrachten Vorstellung auf das Gemüt wirkte. Der Missionar gewinnt dem Himmelreich Seelen, die ihm sonst verloren gewesen wären; der Kreuzfahrer entriss den Ungläubigen das heilige Grab, das sonst in ihren Händen blieb. Es war auf sie gerechnet, der Wille Gottes wäre ohne ihre Aufopferung und Hingabe an das große Ziel, das sie mit ihm gemeinsam haben, nicht geschehen.

Diesen tatsächlichen Habitus des Gemüts verschafft jene Umgestaltung des Dogmas nur einen theoretisch klaren Ausdruck. Sie befreit von den verwirrenden Zweifeln und damit zugleich von den wenig befriedigenden Lösungsversuchen, zu welchen das Bekenntnis eines allmächtigen Gottes gegenüber der Tatsache des Uebels und des Bösen führt. Wie unlösbar der Widerspruch dem einfachsten wie dem schärfsten Verstand erscheint, kann ich mir nicht versagen durch die Nebeneinanderstellung zweier Zeugnisse zu beleuchten. Herbart sagt in der Vorrede zum 2. Theile der Psychologie: »Die Lehre Platons ist besser, während die des Spinoza besser klingt«. Aus einem consequenten Theismus ergibt sich gradezu »eine solche Sinnenwelt, wie die unsrige, mit ihrer Zeitlichkeit, Vergänglichkeit, Schwäche, mit ihrem unsicheren von manchen ganz abgeleugneten Fortschritte zum Besseren könne gar nicht existiren«; und »man muss eingestehen, dass die Langmuth gegen den Fürsten der Finsternis, um das Gelindeste zu sagen, die unbegreiflichste aller göttlichen Eigenschaften, das Geheimnis aller Geheimnisse sein würde«. — Ein Neuseeländer fragt bei Waitz seinen Missionar, der ihm den steten Aufschub der Bekehrung vorwirft und schließlich sagt, der Teufel hindert euch, dass ihr euch nicht bekehrt: aber warum schlägt denn Gott den Teufel nicht todt?

Mill hat wohl Recht zu glauben, dass, wenn irgendwo, so hier der Widerspruch um jeden Preis beseitigt werden müsse; denn er kann nirgend verderblicher sein, als stattfindend zwischen denjenigen Verpflichtungen, welche gemeiniglich für die heiligsten angesehen werden: der Pflicht, zu glauben, was die Religion gebietet, und der Pflicht, nicht zu glauben, was nicht geglaubt werden kann, d. h. der Wahrheit die Ehre zu geben.

Wie bemerkt, M. hat nichts getan diese Gedanken positiv und versönlich auszuführen. Wol mit Absicht. Er wollte sie vermutlich in ihrer ganzen Schroffheit dem gewöhnlichen Bekenntnis gegenüber hinstellen, weil er es für notwendiger hielt, das theoretische Gewissen in diesen Dingen zu schärfen, als dem Glauben neue Handhaben zu bieten. »Was die Religion anlangt«, sagt er in der Autobiographie (S. 45, vgl. S. 239), »so scheint mir die Zeit gekommen zu sein, wo alle diejenigen, welche, wissenschaftlich dazu qualificirt, bei reiflicher Ueberlegung die Ueberzeugung gewonnen haben, dass die geltenden Meinungen nicht bloß falsch, sondern verderblich sind, die Pflicht haben, ihre abweichenden Ansichten kund zu thun; dann wenigstens, wenn sie zu denjenigen gehören, deren Stellung oder Ansehen ihrer Meinung Aussicht gibt gehört zu werden. Solches Bekenntnis würde sogleich und für immer dem gemeinen Vorurteil ein Ende machen, dass der sehr unpassend sogenannte Unglaube mit irgendwelchen schlechten Eigenschaften des Geistes oder Herzens verknüpft sei. Die Welt würde erstaunen, wenn sie wüsste, eine wie große Zahl ihrer leuchtendsten Zierden, die in der Schätzung des Volks selbst für ausgezeichnet in Weisheit und Tugend gelten, in der Religion vollständige Zweifler sind.«

Wäre es ihm mehr darum zu thun gewesen eine positive Ueberzeugung hervorzubringen, so wäre es nicht schwer gewesen Anschluss an überlieferte Vorstellungen zu finden. Er hätte sich beziehen können auf die Gedankenbildungen der Mystiker und die theosophischen Pantheisten aller Zeitalter, welche in Gottes Wesen einen dunklen Untergrund annehmen, der seinem heiligen und guten Willen Wider-

sprechendes aus sich hervortreibt. Auch in der deutschen Philosophie hätte es nicht an Anknüpfungen gefehlt, ich erinnere an Leibniz, bei dem Gott, wie auch Mill gelegentlich anmerkt, durch die ursprünglichen Naturen *(essentiae)* der Dinge beschränkt ist; sie sind mit ihm von gleichem Alter und gleichem Stoff: mögliche Begriffe. Von neueren kann Fechner genannt werden.*) Hier mag auch noch eine Bemerkung Lichtenbergs einen Platz finden (Ver-

*) Vielleicht wäre M. hierdurch auch der Verurteilung durch einen deutschen Recensenten (Theolog. Literaturzeitung 1876 N. 1) entgangen, dessen Zuversichtlichkeit sich nicht am wenigsten darauf zu stützen scheint, dass er bloß einen englischen Empiristen vor sich hat. Da er ein typisches Beispiel einer Verfahrungsweise ist, von der man wünschen muss, dass sie bei uns nicht einheimisch werde, so mag eine Bemerkung darüber am Orte sein. Der Schluss lautet: »Nicht am Orte wäre eine Kritik gegenüber einer Anschauung, die das Selbstgefühl werkthätigen Mitleids mit Gott zur Religion macht, die kein allumfassendes sittliches Gut kennt, der das Vergnügen ein moralischer Zweck, ein erschöpfender Gegenstand sittlichen Wohlwollens ist, deren naiver Dogmatismus nicht einmal eine Ahnung hat von den Absurditäten und inneren Widersprüchen ihrer Begriffe über die letzten Gründe des Seins« (das wagt Herr Gottschick, Gymnasiallehrer in Wernigerode, denn dieser hat sich als Verfasser des Artikels unterzeichnet, zu sagen von J. St. Mill, dem in England von Anhängern und Gegnern die erste Stelle unter den Zeitgenossen in Bearbeitung der theoretischen Philosophie nicht streitig gemacht wird), »die endlich geschmacklos und philiströs ist bis zum Unglaublichen. In Deutschland ist wenigstens eine Kritik solcher Gedanken nicht am Orte. Oder soll etwa die Uebersetzung« (die Anzeige gilt einer solchen) »eines solchen Buches den Beweis liefern, dass wir Deutschen den Knechtssinn gegenüber dem Auslande, den wir im politischen Leben abgetan, in der Wissenschaft bewahren wollen?« Ueber Ton und Inhalt dieser Auslassung, über die Art, Gedanken mit Worten zu erschlagen, ist weiter nichts zu sagen; nur der übel angebrachte Ausbruch von Patriotismus verdient noch ein Wort. In welchen Geruch werden wir auf diese Weise vor dem Nachbarn gebracht, wenn es bei uns gestattet ist einen der angesehensten Schriftsteller des Auslands, was Mill ohne Frage ist, so zu behandeln? Wenn es nicht gelingt, das Einreissen solcher Auffassung von deutscher Superiorität zu unterdrücken, dann werden wir bald vor dem auch schon bei Unparteiischen sich erhebenden Vorwurf der Teutomanie schamroth verstummen müssen. Es scheint mir Pflicht aller Einsichtigen, solchem Beginnen entgegen zu treten.

mischte Schr. Bd. II, 78): »Schon vor vielen Jahren habe ich gedacht, dass unsere Welt das Werk eines untergeordneten Wesens sein könne, und noch kann ich von dem Gedanken nicht zurückkommen. Es ist eine Torheit zu glauben, es wäre keine Welt möglich, worin keine Krankheit, kein Schmerz und kein Tod wäre. Denkt man sich ja doch den Himmel so. Von Prüfungszeit, von allmäliger Ausbildung zu reden, heißt sehr menschlich von Gott denken und ist bloßes Geschwätz. — — Wenn ich Krieg, Hunger, Armuth und Pestilenz betrachte, so kann ich unmöglich glauben, dass alles das Werk eines höchst weisen Wesens sei; oder es muss einen von ihm unabhängigen Stoff gefunden haben, von welchem es einigermaßen beschränkt wurde; so dass dieses nur respective die beste Welt wäre, wie auch schon häufig gelehrt worden ist.«

Ueber den zweiten Artikel der natürlichen Theologie, die Unsterblichkeit, können wir kurz sein. Es gibt für sie nach Mill keinen Beweis oder auch nur etwas wie einen Beweis, wie man doch für das Dasein Gottes beibringen konnte. Aber es folge hieraus nicht, wie schon angeführt, die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils: Verstand und Erfahrung geben für die Entscheidung der Frage nach keiner Seite Momente an die Hand. Die Frage, auf ihren wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, sei die: psychische Erscheinungen sind mit gewissen physischen Erscheinungen coexistirend gegeben; sind sie an diese so gebunden, dass sie nur in Verbindung mit denselben vorkommen, so dass mit dem Aufhören der physischen ein Aufhören der psychischen eintritt, oder dauern die letzteren ungestört oder doch in irgend einer Weise fort? Es lässt sich hierüber gar nichts ausmachen: das Verhältnis des Denkens zu einem materiellen Gehirn ist keine metaphysische Notwendigkeit, sondern einfach eine innerhalb der Grenzen der Beobachtung beständige Coexistenz. Die Unsicherheit einer inductiven Folgerung *per enumerationem simplicem* auf absolute Beständigkeit dieser Coexistenz wird in diesem Fall vermehrt durch die Eigentümlichkeit der psychischen Erscheinungen: sie sind das ein-

zige unmittelbar gegebene Reale, alles andere Wirkliche hat bloß hypothetische Existenz, es wird lediglich angenommen zum Behufe der Erklärung der Sensationen und ist in Wirklichkeit nur ein Name für unsere Erwartung von Sensationen. — Andererseits beweisen die hergebrachten Beweise für Unsterblichkeit freilich gar nichts, weder die metaphysischen noch die moralischen. Die ersteren werden von Grund aus beseitigt durch jene Kritik des Substanzbegriffs, welche hier nur angedeutet, in der schon erwähnten Prüfung der Philosophie Hamilton's ausgeführt ist; und von den letzteren ist nichts zu sagen, als dass Wünsche nicht an Stelle von Gründen dienen können; nur könnte man etwa noch zweifeln, ob wirklich Unsterblichkeit ein so allgemeiner Wunsch sei, wie angenommen werde. Vielleicht erscheint es nur den Unglücklichen und Elenden, welchen dieses Leben alles versagt hat, als etwas so Unglaubliches, als eine Art Betrug, wenn nicht ein künftiges Leben für dieses verlorene entschädigte. Vielleicht ist Unsterblichkeit ein Gut, das wir weniger begehren, wenn wir klar denken, was es heißt, ewig leben.

Der Schluss des Aufsatzes hat dieselbe Frage zum Gegenstand, welche in dem vorhergehenden Aufsatz »über den Nutzen der Religion« besonders behandelt wird. Der Titel wird manchem absurd klingen: als ob das Höchste und Beste sich durch seinen Nutzen rechtfertigen müsste oder könnte. Er hat aber einen guten Sinn. Mill präcisirt denselben in folgender Weise: es sei die Frage, ob der Glaube an eine Religion, ohne Rücksicht auf ihre Warheit und die angeblichen transcendenten Folgen des Glaubens unumgänglich notwendig für die zeitliche Wohlfahrt der Menschen ist? und zwar die bloße Ueberzeugung von der Wirklichkeit der in ihr behaupteten Tatsachen, abgesehen von den Uebeln, welche mit ihr verbundene unvollkommene moralische Vorstellungen über die Menschen gebracht haben, wie z. B. Verfolgungen Andersgläubiger, und andererseits abgesehen von den Wirkungen, welche nicht der Religion, wenigstens nicht ihr allein, sondern den mit ihr vielfach verschlungenen Einwirkungen der Erziehung, des sittlichen Urteils u. s. w. entspringen.

Mill kommt in Untersuchung dieser Frage im Wesentlichen zu den Resultaten Hume's und Bentham's, nur dass seine Beurteilung um so viel unbefangener ist, als der Druck der Meinung, welche die Moralität eines Schriftstellers nach der Uebereinstimmung seines Denkens mit den kirchlichen Glaubensartikeln misst, auch in England angefangen hat nachzulassen; bei Hume kann das Gefühl der Empörung, die es dem redlichen verursachen musste zu den Verworfenen gerechnet zu werden, weil er gewisse Dinge mit der Menge nicht glauben konnte und nicht bekennen mochte, als feindselige Parteilichkeit gegen die Religion erscheinen.

Der Gang der Untersuchung ist der, dass nach dem Einfluss der Religion zunächst auf das gesellschaftliche, dann auf das individuelle Leben gefragt wird. Was ersteren betrifft, so sei vor allem zu bemerken, dass bei der bisherigen Gestaltung der Dinge jeder Einfluss auf menschliches Handeln sich mit der Autorität der Religion zu verbinden strebte. Diese Tatsache werde übersehen von denen, welche in der Religion die einzige Ursache und Grundlage aller rechtlichen und gesellschaftlichen Ordnung erblicken. Das Experiment liege vor, welches zeigt, dass der isolirte Einfluss der Religion auf das Verhalten des durchschnittlichen Menschen keineswegs ein sehr erheblicher ist: Mill weist, wie schon Hume, auf Handlungen hin, welche bloß durch religiöse Vorschrift verboten sind: Eide, deren Uebertretung nicht vom Gesetz als Meineid gestraft wird, werden ohne irgend merkliche Gewissensbedenken in der Voraussicht geschworen, dass man sie durch sein Handeln bald zum Meineid machen werde; außerehelicher geschlechtlicher Verkehr wird trotz des bestimmten und scharfen religiösen Verbots wenigstens an Männern kaum für etwas Unerlaubtes angesehen; dasselbe gilt von dem Duell, gegen welches dem religiösen Bedenken noch das Strafgesetzbuch zu Hülfe kommt.

Diesen Beispielen ließen sich weitere leicht hinzufügen. In der Tat wird dadurch bewiesen, dass man von den polizeilichen Wirkungen der Religion beliebig gering denken darf. Den wirklichen Einfluss üben hier diejenigen Mächte, welche sich

formell vielfach unter den Schutz der Religion stellten, ohne denselben aber ebenso sicher wirksam sein würden: die Organisirung gleichsam des öffentlichen Gewissens in der Strafrechtspflege, die Erziehung, die öffentliche Meinung, im Besondern das Urteil der Kreise, in welchen jeder lebt. Der Eid ist heilig, weil der Meineid mit Zuchthaus bestraft wird; der instinctive Abscheu vor dem Diebstahl stammt nicht aus dem siebenten Gebot, sondern ist eine Anticipation des Abscheus vor jemandem, der »gesessen« hat. Uneheliche Geburt galt für die Folge eines Verbrechens, so lange dieselbe an der Mutter mit bürgerlichen oder gleichwertigen Kirchenstrafen geahndet wurde; seit eine weichherzigere Zeit die Bestrafung aufgegeben hat, scheinen Religion und sittliches Urteil kaum noch zu hindern, dass ein solches Vorkommnis als ein unverschuldetes Unglück angesehen wird.

Uebrigens gibt Mill zu, dass geschichtlich allerdings die reinste Moral von den großen Religionsstiftern, besonders von Jesus, ausgegangen und durch ihre Verbindung mit der Religion in das Bewusstsein der Massen übergegangen sei. Er spricht aber dazu die Ueberzeugung aus, dass jene hohen sittlichen Forderungen, nachdem sie einmal zum Maß der sittlichen Beurteilung geworden seien, nicht aufhören würden für verbindlich gehalten zu werden, auch wenn sie die religiöse Form ganz abstreiften.

Nicht weniger ist er überzeugt, dass auch die Wirkungen der Religion auf das Individuum, die Erhebung des Gemüts über das Gemeine und Niederdrückende des alltäglichen Tuns und Leidens durch den Glauben an einen umfassenden Plan, in welchen der Einzelne mit seinen Angelegenheiten aufgenommen sei, nicht notwendig den Glauben an gewisse transcendente Tatsachen, z. B. Schöpfung und Regierung und Unsterblichkeit, zur Voraussetzung habe. Einen nicht geringeren Ernst der Lebensführung und dieselbe erhebende Hoffnung, als der Glaube an Gott und persönliche Fortdauer nach dem Tode dem Gläubigen gewähre, könne die Richtung des Blickes auf das unabsehbar dauernde Leben des Volks oder der Menschheit verleihen, jener größeren Persönlich-

keiten, in deren zusammenhängender, einheitlicher Entwicklung das Individuum nur ein vergängliches Glied sei, dessen Leistungen jedoch, dessen Arbeit und Entsagung, nicht mit ihm aufhören, sondern unverkürzt den nachfolgenden Geschlechtern zu Gute kommen. Solches Verhalten sei auch nicht eingeschränkt auf die Wenigen; das Beispiel des alten Roms zeige, wie der Gedanke des Ganzen auch in der Masse der Bevölkerung zum herschenden Antrieb werden könne. Und Mill zweifelt nicht daran, dass eine geeignete Erziehung auch unter uns eine Umbildung in diesem Sinne zu Wege bringen werde, die dem heutigen egoistischen Geschlecht als eine utopistische Träumerei erscheinen möchte. Wenn nun der höchste sittliche Einfluss überall der sei, welcher am meisten die selbstischen Elemente unserer Natur schwäche, die unselbstischen stärke, dann könne man von jenem selbstlosen praktischen Glauben an die Unsterblichkeit der Menschheit sicher nicht geringer denken, als von dem Glauben an individuelle Unsterblichkeit mit entsprechender persönlicher Belohnung und Bestrafung.

So wäre demnach Religion etwas Entbehrliches? Ja; wenn wir nicht vorziehen wollen zu sagen: solcher Glaube an die Menschheit ist selbst Religion. Und hierzu ist Mill allerdings geneigt. »Das Wesen der Religion«, sagt er, »ist die feste und ernstliche Richtung des Empfindens und Begehrens auf einen idealen Gegenstand, von dem anerkannt wird, dass seine Vollkommenheit die höchste sei, und dass er ein Recht habe über alle Gegenstände selbstischen Begehrens gesetzt zu werden.« Diese Bedingung werde von jener praktischen Ueberzeugung in ebenso hohem Maße erfüllt, als von den supranaturalen Religionen auch in ihren höchsten Erscheinungen. Mit Recht möge man sie daher eine Religion nennen, die Religion der Humanität oder der Pflicht. Nicht minder als jene habe auch sie ihren Glauben, ihre Verehrung, ihren Cultus.

Mill schließt sich in diesem Gedankengang zunächst an A. Comte an, allerdings ohne bis zu jenem etwas wunderbar anmuthenden verständigen Enthusiasmus fortzugehen, mit

welchem der französische Philosoph die Religion der Humanität ausbildet, mit Dogmen und Heiligenverehrung, mit Gebeten und Priesterschaft sie ausstattend, für welche freilich die *philosophie positive* einen etwas frostigen Hintergrund bildet.*) In dieser Religion wird die Stelle der alten *omnitudo realitatis* von der Menschheit als dem *ideale perfectionis,* um in Kant's Scholasticismen zu reden, eingenommen. Die Verehrung derselben wird sich an die Namen der großen und guten Menschen knüpfen, welche arbeitend und duldend ihr Leben der Menschheit gewidmet haben. Hat doch auch das Christenthum sein praktisches Ideal der Vollkommenheit von Jesu genommen, dem Menschen, nicht von dem unnahbaren, unfassbaren Gott. Und Jesus mag der höchste Name auch in dieser ungläubigen Religion bleiben. Was immer, sagt Mill, die Kritik wegnehmen mag, Christus wird eine einzige Gestalt bleiben, unvergleichlich mit allen seinen Nachfolgern wie mit allen seinen Vorgängern; auch heute noch, auch für den Nichtgläubigen würde es nicht leicht sein, eine bessere Uebertragung der sittlichen Gebote aus der abstracten in eine concrete Formel zu finden als die: sei bestrebt so zu leben, dass Christus dein Leben billigen würde. — Und der Cultus, welcher der Menschheit zu widmen wäre, bestände nicht in einem formellen Cultus fruchtloser Opfer oder Anerkennungen, sondern in werthvollen Leistungen. Kann man doch auch nach der Lehre Christi Gott nicht anders dienen, als indem man dem Nächsten dient. — Mill schätzt die begeisternde Kraft einer solchen Religion um so größer, als er von den Fortschritten in Sittlichkeit und Glück, welche die Menschheit durch Vervollkommnung der Erziehung und der gesellschaftlichen Einrichtungen machen kann, die höchsten Vorstellungen hat.

Haben wir ein Recht diesen praktischen Glauben an die Menschheit eine Religion zu nennen? Ich denke, ja. Vielleicht sträubt sich zunächst die Sprache gegen solche Verwendung des

---

*) Vgl. den erwähnten Aufsatz über Comte und den Positivismus; G. W. Bd. IX, S. 94 ff.

Wortes und es mag manchem absurd oder wohl gar gottlos klingen von einer Religion ohne Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu sprechen. Der Name scheint allein bestimmt, die Ueberzeugung von der Warheit gewisser Behauptungen über Tatsachen zu bezeichnen, vorzüglich solche Tatsachen, die nicht innerhalb des gewöhnlichen Laufs der Natur liegen und nicht durch die gewöhnlichen Mittel wissenschaftlicher Forschung erkannt werden können. In diesem einen Stück wenigstens kommen der Glaube des Negers an seinen Fetisch und der Glaube des Monotheisten an Gott überein, dass sie beide übernatürlichen Wesen Einfluss auf den Naturlauf zuschreiben, vielleicht noch darin, dass sie beide durch Beeinflussung dieser Wesen mittelbar die Natur selbst glauben nach ihrem Willen bestimmen zu können. — Man kann dies die naturhistorische Bedeutung des Wortes Religion nennen; und es wird zuzugestehen sein, dass damit ein richtig gebildeter Begriff, der eine Summe von Einzelheiten zusammenfasst, die durch Aehnlichkeit in Wesen und Entstehung wirklich eine Classe bilden, bezeichnet wird. Unter diesen Begriff gehört nun die Religion der Humanität offenbar nicht.

Aber, wie Hobbes sagt, die Menschen pflegen durch die Namen nicht bloß die Dinge, sondern auch ihr Urteil über die Dinge auszudrücken. So ist auch der Inhalt des Namens Religion nicht erschöpft durch jene naturhistorische Bedeutung; es gehört noch ein Anhang dazu, der überhaupt nicht zur Bezeichnung eines Tatbestandes dient, sondern ein wertschätzendes Urteil ausdrückt, dieses nämlich, dass Religion das Beste und Höchste sei, das die menschliche Natur in sich aufzunehmen oder auszubilden fähig ist. Dieses Urteil ist mit dem Namen und Begriff der Religion so eng verbunden, dass es als ein integrirendes und fast als das vornehmste Merkmal erscheint. Wenn z. B. von jemandem gesagt wird, er habe keine Religion, so wird ihm damit ein schwerer Mangel, ein durch nichts gut zu machendes Gebrechen Schuld gegeben. Jemehr diese mitbezeichnete Wertschätzung vorwiegt, um so näher kommt das Wort Religion der von Comte und Mill ihm beigelegten Bedeutung: es wird zur Be-

zeichnung für diejenigen Vorstellungsgruppen, welche am meisten erhebend auf das Gemüt wirken und welchen die tiefsten und ernstlichsten Antriebe für das sittliche Gefühl entspringen, unangesehen den Inhalt der Vorstellungen. Das Moment des Glaubens an diese oder jene bestimmte Tatsache tritt mehr und mehr zurück. In solchem Sinne verdient nun die Religion der Humanität allerdings diesen Namen. Sie ist in Hinsicht ihrer Bedeutung für das geistige Leben ganz dasselbe, was für den Gläubigen die supranaturale Religion.

Aber nicht bloß in Hinsicht auf ihren Wert oder ihre Wirkung, sondern auch in Hinsicht auf ihren Inhalt darf man wohl sagen, dass sie der Gestaltung der supranaturalen Religion in ihren höchsten Entwicklungsformen näher verwandt ist, als diese den Erscheinungen, mit welchen sie in dem ethnographischen Begriff der Religion zusammengestellt wird, etwa dem Fetischismus und der Dämonologie der niedrigsten Völker. Was hat das Ideal sittlicher Vollkommenheit, als welches der Christenglaube Gott denkt, mit jenen Zerrbildern verkommener Menschlichkeit gemein, außer der formellen Bestimmung, dass ihm eine andere Art von Wirklichkeit als den empirischen Dingen beigelegt wird? Man wird daher mindestens eine zwiefache Gruppirung der in Rede stehenden Erscheinungen zulassen müssen: in naturhistorischem Verfahren mag man die höchsten supranaturalen Religionen zusammenstellen mit dem sinnlosen Aberglauben der rohesten Völker; in Rücksicht auf den ganzen geistigen Habitus dessen Wurzel und Gipfel sie sind, wird man sie unter einen Begriff bringen können mit dem, was Religion der Humanität genannt wird. Und es scheint nicht glaubhaft, dass eine hoch entwickelte sittliche Religion sich mehr dagegen sträuben sollte, mit der Religion der Humanität ohne Dogmen den gleichen Namen zu tragen, als, wie hergebracht ist, mit jenen elenden Bildungen der Furcht und ausschweifenden Phantasie, wovon die Ethnologie berichtet.

Auf diese Zusammenstellung führt auch die historische Betrachtung. Im Anfang überwiegt in jeder Religionsbildung

das kosmogonische, also sozusagen das dogmatische Element; im Verlauf der Entwicklung tritt es immer mehr gegen einen sittlichen Inhalt zurück, der vielleicht in den ursprünglichen Bildungen überhaupt noch nicht lag. Das Dogma nimmt immer mehr den Charakter eines bloßen Symbols an, dessen eigentliche Bedeutung nicht sein Wortsinn, sondern seine Verknüpfung mit dem Gefühl ist, das es erregt. Es ist nur scheinbar das Wichtigste und Festeste in einer Religion, in der Tat ist es das Zufällige und Veränderliche. Das Bleibende ist, abgesehen von dem Wort, lediglich seine Wirkung auf das Gemüth.*) »Eine Religion«, sagt Th. Waitz, der große Kenner der Religion in ihrem naturhistorischen Begriff, »ist um so reiner, je weniger sie der Entwicklung der Erkenntnis vorgreift, und je mehr ihr eigenes Princip mit dem der Sittlichkeit zusammenfällt. Wo der Glaube sich auf Gegenstände erstreckt, die dem Wissen zugänglich sind, ist er Aberglaube« (Anthropologie der Naturvölker, Bd. I, S. 467). Die Tendenz des Fortschritts in aller Religion ginge demnach dahin, die Dogmatik zu eliminiren oder doch immer mehr einzuschränken, um sich ihrem eigentlichen Gehalt, der Darstellung der sittlichen Ideen, ganz zuzuwenden. Man darf wohl sagen, dass, wo überall Entwicklung einer Religion stattfand, der Process durch diese Formel ausgedrückt wird.

---

*) Ich kann mir nicht versagen, folgende Worte Steinthal's aus einem früheren Bande dieser Zeitschrift (I, S. 509) zu wiederholen: »Nichts hat so sehr den Schein des Conservatismus als die Religion, und nichts ist in der Tat so wenig conservativ als sie. Nichts hat so sehr den Schein allgemeiner Gleichartigkeit der Einzelnen als die Religion, und nirgends herrscht der Individualismus mehr als hier. Dieser Schein hängt an ihren Formen, welche sich durch Jahrtausende unverändert fortpflanzen und über Millionen Menschen derselben Zeit ausbreiten. Aber sind denn diese Formen die Religion? ist es nicht vielmehr der Sinn derselben? Nun werden die Formen überliefert; sie gehen von Mund zu Mund. Nicht so gehen sie aber auch von Herz zu Herz, von Gesinnung zu Gesinnung. Sondern jede Zeit und jeder Einzelne in einer Zeit legt sich in die alte überlieferte Form, sein Gemüt, seine Denkart, seinen Charakter. Und gut, dass es so ist. Denn sofern es nicht so ist, wird Vernunft Unsinn.«

Die natürliche Seite wird immer mehr durch die geistige und sittliche überwunden. Hiernach wäre denn die Religion der Humanität die letzte und reinste Entwicklungsstufe der Religion: sie hat gar keine Dogmatik mehr.

Es liegt hier eine Erscheinung vor, die in der organischen Natur Analogien hat. Ein Organ wird in langer Entwicklung so umgestaltet, dass es in Form und Function alle Aehnlichkeit mit der ursprünglichen Bildung verliert. So ist es mit der religiösen Anlage gegangen. Ihre letzte Gestaltung in einer Religion ohne Dogma hat mit ihren ersten Entwicklungsstufen im Dämonenglauben gar nichts mehr gemein, weder Inhalt noch Function. Mit den höchsten Bildungen der dogmatischen Religionen theilt sie ebenfalls nicht mehr den Inhalt, die Glaubensartikel; aber gemeinsam hat sie mit ihr noch die Function. Sie ist gleichsam das analoge Organ mit jenen. Dadurch dass sie an dem alten Namen festhält, zeigt sie ihren Ort in der Reihe der Entwicklungsstufen des menschlichen Geisteslebens an.

Es ist übrigens zu bemerken, dass Mill einer solchen gänzlichen Eliminirung der Dogmatik nicht das Wort redet. Im Gegenteil, er spricht sich besonders in dem Aufsatz über Theismus in einer Weise aus, dass er zu einer Verbindung der Religion der Humanität mit den wesentlichsten Stücken des christlichen Glaubens innerhalb der Grenzen einer rationalen Kritik, also mit einem manichäischen Gottesglauben und dem Glauben an individuelle Fortdauer nach dem Tode aufzufordern scheint. Das Wissen, sagt er, lässt dem Glauben hinreichend Raum; es besitzt nur eine kleine Insel in dem uferlosen Meere des Unbekannten. Dies Unbekannte, das noch nicht Gebiet der Vernunft ist, sondern der Einbildung verbleibt, mögen wir immer gestalten, wie es unserm Ideal einer Wirklichkeit entspricht. Es erscheint ihm »gerechtfertigt und philosophisch haltbar, mit Bezug auf die Leitung der Welt und das Schicksal des Menschen nach dem Tode sich der Hoffnung zu überlassen, nur muss man freilich als klare Warheit anerkennen, dass wir nicht für mehr als bloße Hoffnung Grund haben«. Der wohltätige Erfolg solcher Hoff-

nung sei der, dass sie den Wert von Menschen und Menschenleben für das unmittelbare Gefühl steigere und von jenem elenden Gefühl der Unbedeutendheit und Nichtswürdigkeit des Lebens befreie, welches die Betrachtung des wirklichen Lebens oft zurücklasse.

Auf alle Weise ermuntert Mill zur Idealisirung der Wirklichkeit. Wenn auch, wie wir oben sahen, seine Weltanschauung nicht eben optimistisch ist, so ist er doch der entschiedenste Gegner der pessimistischen Tendenz, durch die Vorstellung der Vergeblichkeit und Nichtigkeit des Menschlichen von allem Streben überhaupt abzuschrecken. Dass die Welt schlecht sei, müsse man nur erkennen und anerkennen, um sie besser zu machen. Bei den üblen Seiten des Lebens zu verweilen, außer um Abwehr für sie zu finden, ist Verschwendung von Kraft, und beständig in Betrachtung seiner Niedrigkeit und Gemeinheit verweilen ist etwas Schlimmeres als Kraftverschwendung. — Von der Perfectibilität des Menschengeschlechts durch menschliche Arbeit denkt er so groß, dass sie alle unsere durch das zufällig Wirkliche gebundene Einbildungskraft weit hinter sich lasse; auch der größten Kraft sei darin ein würdigstes Ziel gesetzt.*)

*) Vgl. z. B. Ueber das Nützlichkeitsprincip, Ges. Werke Bd. I S. 140 ff; auch manche Stellen der Grundzüge der Nationalökonomie. In der Verbindung dieses idealistischen Zuges mit der ächt englischen verständigen, dem Tatsächlichen zugewendeten Richtung des Mill'schen Denkens findet ein Nekrolog von John Morley, einem persönlichen Freunde des Verstorbenen, das Charakteristische für seine Philosophie und seine Persönlichkeit (*Fortnightly Rev.* Jahrg. 1873. N. S. Vol. XIII, 671). Mit dem Sinn für das Reale, welcher ihn in eine Reihe mit Locke, Hume, Bentham stelle, vereinige er die Einführung eines idealen, der Einbildungskraft angehörigen Elementes in die Betrachtung der gesellschaftlichen Angelegenheiten und eine lebhafte Ueberzeugung, dass bei geeigneter Gestaltung der gesellschaftlichen Einrichtungen das menschliche Loos durch menschliche Anstrengung und Weisheit zu einer Höhe gehoben werden könne, welche unser jetziges Fassungsvermögen übersteige. In dieser Verbindung von strenger Wissenschaft mit grenzenlosem Streben, von peinlichem Sinn für das Wirkliche und Mögliche mit glänzender lichter Hoffnung liege die Summe der Vortrefflichkeit des Mannes.

In diesem Zusammenhang findet er es gerechtfertigt, jenen rein auf das Menschliche und Diesseitige gerichteten Glauben zu stärken durch Anknüpfung an die Hoffnung, dass jedes Streben für die Vollkommenheit der Menschheit einen Helfer und Schützer in einem mächtigeren Wesen habe, das die Sache nicht werde eine verlorene sein lassen. Dazu möge man sich der Hoffnung hingeben, dass auch der tätige Einzelne in irgend einer Weise an den Früchten, welche seine Arbeit aller Folgezeit trägt, selbst Theil haben werde.

Hat Mill persönlich sich diesen Hoffnungen hingegeben? hat er an Gott und Unsterblichkeit geglaubt? Ich bemerkte schon zu Anfang, dass er es nicht für gut befunden hat, die Welt hierüber aufzuklären. Jetzt möchte ich mir zu der Fragestellung noch ein Wort gestatten. Ein wirkliches Leben ist nicht ein so einfaches Ding, wie es in Biographien oft erscheint. Wenn in diesen eine Persönlichkeit durch alle Kategorien, nach welchen sie überhaupt bestimmt und beurteilt werden kann, hindurchgeschleppt und ihr je eines der contradictorisch entgegengesetzten Prädicate angehängt wird, gläubig oder ungläubig, optimistisch oder pessimistisch, gut oder böse, so bleibt das Leben vielfach in dem Zustande des Hin- und Herschwankens zwischen den entgegengesetzten Seiten, je nachdem eben diese oder jene der streitenden Antriebe überwiegen. Besonders möchte dies von dem Verhalten zu jenen transcendenten Warheiten gelten. In einer Stunde der Erhebung mag sich schwankende Hoffnung zu voller zuversichtlicher und gleichsam intuitiver Gewissheit steigern, dass das Ideale nicht eine bloße Forderung, sondern auch in der wirklichen Welt eine herschende Macht ist; in einer andern Stunde wird sie herabgestimmt zum kleinmütigen Zweifel, der nichts sieht als Vergänglichkeit und Unmacht alles Besten. Sind solche Schwankungen sogar dem Leben entschieden Gläubiger oder andererseits Ungläubiger nicht fremd, wie wenig werden sie dem Leben jemandes gefehlt haben, der so wohl den Unterschied wusste zwischen dem, was wir wissen, und dem, was wir nicht wissen. Das Bekenntnis des Mundes allein ist etwas Starres und Festes, der Glaube ein ab- und zunehmendes Intensive.

Was ist denn nun, möchte jemand fragen, der Wert einer Untersuchung, die in solcher allseitigen Ungewissheit endet und nur wiederholt, was längst bekannt war, dass Glaubenssachen eben Sache des Glaubens und nicht des Beweises sind? — Einesteils eben dies: dass wir in diesen Dingen nicht wissen, vielleicht nie wissen werden. Das scheint eine gemeine Wahrheit. Aber sie verdient auch bei uns noch heute gesagt zu werden. Wir müssen aufhören uns zu vornehm zu dünken solche gemeinen Wahrheiten zu sagen. Wir müssen in diesem Punkt wieder anknüpfen an das letzte Ergebnis der Aufklärung, an das Ergebnis Kant's, das uns lange Zeit aus dem Gedächtnis verdrängt worden ist durch die Romantik, jene große Reaction gegen den Rationalismus des 18. Jahrh., welche klare und gemeine Wahrheiten nicht liebte, sondern es vorzog mit anscheinend tiefsinniger Symbolik die Worte des alten Dogmas philosophisch zuzurichten und wiederherzustellen, nicht um wieder daran zu glauben, sondern eben um nicht jene gemeinen Wahrheiten sagen zu müssen. — Andernteils aber das positive Resultat, dass die Vernunft auf dem Gebiet, das die Religion anbaut, nicht völlig rechtlos ist. Sie hat das Recht, die Grenzen zwischen Wissen und Nichtwissen zu bestimmen, und damit das unbegrenzte Recht, alles auszuschließen, von dem sie nachweist, dass es sicheren Tatsachen oder dem sittlichen Urteil widerspricht. In diesem Sinne liegt die Religion allerdings innerhalb der Grenzen der Vernunft; der Satz: die Vernunft ist nicht wider den Glauben, ist wahr in der Bedeutung einer Maxime: der Glaube darf nicht wider die Vernunft sein.

Wichtiger noch, weil eine unmittelbar zur Lösung drängende praktische Frage berührend, möchten die Erwägungen sein, welche den Aufsatz über den Nutzen der Religion ausmachen. Wir lehren in unseren Schulen vieles als ausgemachte Wahrheiten, was in den Augen aller Männer, denen über Wahrheit und Unwahrheit von tatsächlichen Behauptungen ein Urteil zusteht, ausgemachte Irrtümer oder problematische Behauptungen sind. Dazu prägen wir Anschauungen ein, deren sittlicher Wert, das Mindeste zu sagen, bestreitbar

ist: z. B. jene Anschauung, dass der Glaube an gewisse Tatsachen ein Verdienst, und zwar in den Augen Gottes ein so großes Verdienst sei, dass es den Mangel aller andern zudeckt; oder die andere, dass Gottes Gerechtigkeit die Zufügung eines gewissen Maßes von Leid entsprechend dem Maß der Sünde als unumgänglich notwendig erfordere, dass sie aber durch die Substituirung eines Unschuldigen zur Ertragung dieses Leids an Stelle des Schuldigen zufrieden gestellt werde. Als ob Gott ein Mensch wäre, dessen Rachebedürfnis sich in den Schein des Gerechtigkeitssinnes zu kleiden liebt und ein unschuldiges Opfer gar keinem vorzieht. — Man sage nicht, das sei eine rohe Darstellung eines Inhalts, der besserer Auslegung fähig ist. Für den Unterricht ist es das auf bestimmte schematische Begriffe Gebrachte, was am leichtesten überliefert und am ersten aufgefaßt wird.

Sollen wir fortfahren die Anerziehung solcher Vorstellungen zum Gegenstand staatlichen Zwanges zu machen? Diese Frage lässt sich nur noch hinausschieben, nicht mehr verdrängen, sie wird stets um so dringlicher wiederkehren, je mehr fortschreitende Hebung des übrigen Unterrichts die gegensätzliche Fremdartigkeit mancher von dem kirchlichen Bekenntnis aufgegebenen Glaubenssätze fühlbar machen wird. Eine friedliche Entscheidung dieser Frage scheint vor allen Dingen eine klare Trennung der Motive zu fordern, welche für die Beibehaltung des Religionsunterrichts als Bestandtheil einer staatlich erzwungenen Erziehung wirken. Neben dem lebendigen Glauben an die Warheit der Glaubenssätze wird man etwa wirksam finden die Stumpfheit des Vorstellens, dem es unmöglich scheint, dass etwas aufhöre zu geschehen, was bisher geschah; neben der ehrwürdigen Anhänglichkeit an alte liebgewonnene Formen den viel weniger ehrwürdigen sentimentalen Widerwillen gegen die prosaische Klarheit des erweislich Wahren; und alle diese Motive begleitet und sich stützend auf eine unbestimmte Vorstellung von der Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit der Religion auch für die Aufrechthaltung der Sitten und Ordnungen dieses Lebens. Dieser

letzte Grund kann Gegenstand einer rein verständigen und leidenschaftslosen historisch-psychologischen Untersuchung sein. Sie zu Ende zu führen ist die Vorbedingung der Lösung jener unmittelbar praktischen Frage.

Und hier wären denn etwa auch Momente folgender Art in Erwägung zu ziehen: Ob nicht die Unsicherheit und Ueberzeugungslosigkeit, der unsere Zeit angeklagt wird, in ursachlichem Zusammenhang mit dem Religionsunterricht stehe? Man mag es bedauern, wird aber die Tatsache nicht in Abrede stellen können, dass der Erfolg des Religionsunterrichts nur bei sehr wenigen ein über die Schule hinaus dauernder Glaube ist. Weitaus den Meisten sind die Artikel des Bekenntnisses niemals etwas Anderes geworden als gedächtnismäßig eingeprägte Sätze, die man gänzlich über Bord wirft, sobald man des Zwanges sie herzusagen ledig ist. Und als einen besseren Erfolg wird es niemand bezeichnen wollen, wenn einige, weil äußere Umstände dies vorteilhaft erscheinen lassen, den Schein des Glaubens bewahren. Von den Wenigen aber, denen der Glaube eine lebendige Ueberzeugung ist, werden wieder die Wenigsten als Ursache und Ausgangspunkt ihrer Ueberzeugung die schulmäßige Unterweisung in den Glaubenslehren nennen; sie verdanken dieselbe der Ueberlieferung und dem Beispiel innerhalb der Familie oder persönlichen Erfahrungen und der Erziehung durch Leben und Schicksale.

Ist es nun gerathen auf so unsicherem Grunde die moralische Erziehung in der Weise zu stützen, dass alle sittliche Verpflichtung von dem Glauben an jene Sätze des Bekenntnisses abhängig erscheint? Wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, dass die Gebote der Sittlichkeit Gültigkeit nur unter der Bedingung der Wahrheit der Dogmen vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, der Zukunft von Himmel und Hölle haben, so wird solche Auffassung doch nahe gelegt durch die Art wie in unserem Unterricht Sittlichkeit mit dem Glauben an jene Tatsachen als untrennbar verbunden dargestellt wird. Diese Verknüpfung hat in jedem Fall zur Folge, dass eine Lockerung des reli-

giösen Glaubens auch eine Erschütterung der sittlichen Ueberzeugungen mit sich führt. Wenn nun jene in unserer Zeit etwas sehr Gewöhnliches ist — und am meisten pflegt das von eben denen betont zu werden, welche an dem Glauben festhalten — so möchte es geboten erscheinen darauf Bedacht zu nehmen, wie die verpflichtende Kraft sittlicher Anforderungen wirksam eingeprägt werden könne ohne Hinzuziehung von irgend welchen Tatsachen, die dem Zweifel und Unglauben ausgesetzt sind. — Sind das leere Besorgnisse? Ist es etwas so Gefahrloses, Sätze als sittlich notwendige Wahrheiten einzuprägen, wenn vorauszusehen ist, dass sie nur bei sehr wenigen eine bleibende Ueberzeugung bewirken werden? Frage doch jeder, der in solcher Weise erzogen wurde, sich selbst, ob es nicht in seinem Leben einen Zeitpunkt gab, wo der sich aufdrängende Zweifel an überlieferten Religionsvorstellungen ihm auch alle sittliche Verpflichtung in Frage zu stellen und alle Schranken der Begierde niederzureissen drohte? Es mag wohl mancher einer Zeit zu gedenken haben, wo er einem Abgrund schrankenloser Freiheit entgegentrieb, vor dem nicht christlicher Glaube, aber vielleicht die menschliche Predigt griechischer Besonnenheit rettete. Aber was rettet die Vielen?

Eine andere Gefahr ist damit verbunden. Wer in vielfachem Verkehr mit den unteren Classen der Bevölkerung gelebt hat, weiß, wie wirksam die Furcht vor dem Vorwurf der Scheinheiligkeit und Kopfhängerei abschreckt besser zu scheinen, als die rohesten und schlechtesten der Genossen. Man lacht mit über Dinge, über die man innerlich errötet. Man tut mit, was man innerlich verabscheut. Die Guten haben nicht den Mut es zu sein und es die Schlechten fühlen zu lassen. Woher diese niederträchtige Feigheit, die vielleicht zu keiner Zeit so ausgedehnt herschte als in unserer, die auch keineswegs auf die sogenannten unteren Classen des Volks beschränkt ist? Muss ich fürchten, dass man sage, ich klage die Religion an, wenn ich behaupte, dass einen grossen Anteil an der Schuld die Furcht hat, sich dem Schein auszusetzen, dass man an Dinge glaube, an

welche (z. B. an Himmel und Hölle) zu glauben bei dem großen Haufen für ein Zeichen eines »Heiligen« und »Pietisten« oder eines schwachen Kopfes gilt? Aber den vergeblichen Religionsunterricht klage ich an. Das Gute würde freier und stolzer das Schlechte strafen, wenn unsere Erziehung die Ueberzeugung lebendig und allgemein machte, dass es Dinge gibt, welche rein menschliche Vernunft, rein menschliches Gewissen absolut gebietet und absolut verbietet.

Anschließen könnte sich eine formelle Zweckmäßigkeitsfrage: ob unsere Weise, religiöse Vorstellungen in schulmäßigem Unterricht aufzunötigen, überhaupt geeignet ist, dieselben wirksam zu machen? Eine unbefangene Erwägung möchte lehren, dass die erhebenden und sittlichenden Wirkungen, welche religiöser Glaube ohne Zweifel auszuüben vermag, durch nichts mehr gehemmt wird, als durch gedächtnismäßige Einübung des Bekenntnisses. Will man eine Vorstellung lebenslänglich unwirksam machen, so bringe man sie auf eine Formel und gebe sie dem Kinde auswendig zu lernen.

Maaß aber und leitende Maxime solcher ganzen Untersuchung mag ein Wort des Bischofs Butler sein: Things and actions are what the are, and the consequence of them will be what they will be; why then should we desire to be deceived?

Fr. Paulsen.

Kuno Fischer und das Gewissen.*)

Zwei Excurse eines Mediciners.

Von P. Unna, Dr. med.

I.

Wie ein »Märchen aus alten Zeiten« tönt es an unser Ohr. Kuno Fischer, der berühmte Philosoph, hat es unternommen, den Streit um die Freiheit des menschlichen Willens,

*) In dem mitgeteilten Aufsatze versucht der Verf. das Gewissen durch die Descendenz-Theorie zu erklären und auf dieselbe die Ethik zu gründen. Wir haben schon öfter gelegentlich angedeutet, dass uns diese Theorie (abgesehen davon, dass sie noch weiterer Begründung bedarf) nicht zuwider, sondern sogar recht angenehm sei. Wie sollte sie auch nicht?

welcher, die Gemüter mehr als die Geister der Menschen bewegend, durch alle Jahrhunderte fortgeglommen war und erst in dem unsrigen durch das Bemühen deutscher Denker völlig zum Verlöschen gebracht schien, von Neuem anzufachen.*) Was ist die Absicht, was das Resultat? Die Unfreiheit des menschlichen Willens beweisen, hieße heutzutage Eulen nach Athen tragen; es kann unmöglich die Absicht unseres Philosophen sein. Also soll aus dem Lager der Philosophie die Freiheit des Willens proclamirt werden, und in der Tat schließt die Abhandlung mit einer begeisterten Verherrlichung der Umwandlung, welche der sündige Mensch freiwillig aus sich heraus in seinem Charakter anbahnen könne, welche »Willenserneuerung von Grund aus« jedes Menschen Christenpflicht sei und beispielsweise mit dem Goetheschen »Stirb und Werde« gemeint sein soll.

Wir glauben Fischer nicht Unrecht zu tun, wenn wir seine Abhandlung als auf den freien Willen gerichtet ansehen. Ganz im Anfange freilich behauptet er, die Frage »nach der menschlichen Freiheit überhaupt« in Betracht ziehen zu wollen, und nennt deshalb seine Rede auch »über das Problem der menschlichen Freiheit«, nicht geradezu: über das Problem der Willensfreiheit. Ja, es scheint sich auch im Verlaufe der Abhandlung grade eine Berechtigung dafür herauszustellen, die bisher stets als Problem der Willens-

---

Auf dem Gebiete der Geschichte, und das heißt: der Völkerpsychologie, hat sie zu allen Zeiten gegolten. Vererbung und Aneignung (Tradition und Schöpfung) sind die beiden Momente der Geschichte. — Dagegen können wir (vgl. den Schluss des vorstehenden Aufsatzes »Natur und Geist«) der Ansicht nicht beipflichten, welche nicht bloß die psychischen Processe, sondern sogar den geistigen Inhalt an die leibliche Organisation und Entwicklung knüpft, in und mit dem Organe gegeben sein lässt. — Wir übergeben aber unsern Lesern die empfangenen »Excurse« aus Grundsatz: diese Blätter dienen keiner Partei und keiner besondern Richtung, sondern nur der Erforschung der Wahrheit, und wir werden Keinem das Wort versagen, der wie unser Autor mit Ernst und Eifer redlich um sie bemüht ist. Die Red.

*) »Ueber das Problem der menschlichen Freiheit«, Rede gehalten zum Geburtsfeste des Großherzogs Karl Friedrich etc. von Dr. Kuno Fischer etc. etc. am 22. Nov. 1875. Heidelberg bei G. Mohr.

freiheit behandelte Frage zu erweitern und zu verrücken, indem es nämlich aussieht, als ob Fischer im Sinne Kants, Schellings und Schopenhauers die »moralische« Freiheit ganz abgesondert von der »natürlichen« einerseits und der »Vernunft- oder Geistesfreiheit« andrerseits, welche beide uns in der Welt der Empirie allein interessiren, als etwas über deren Bedingtheit völlig Erhabenes, freilich in der Welt der Erfahrung nicht Vorfindliches hinstellen wolle. Doch leider werden wir durch den Schluss der Abhandlung wieder enttäuscht. Im Sinne jener Philosophen hatte er immerhin das unbestreitbare Recht des Metaphysikers, den strengen Begriff der Freiheit, welcher bei der »natürlichen« und der »Vernunftfreiheit« — oder wie Schopenhauer treffender sagt: der »physikalischen« und der »intellectuellen« — so gar keinen Platz hat, bei der »moralischen Freiheit«, welche nur den Menschen als Ding an sich oder seinen »intelligibeln Charakter« angeht, anzubringen, und in diesem Sinne konnte er dann auch über Schopenhauer hinausgehen und von Freiheit des Menschen im Allgemeinen reden, ohne diese transcendentale Freiheit grade als freien Willen zu denken. Dieses Rechtes bedient Fischer sich jedoch nicht. Sondern nachdem er eine Tatsache des Bewusstseins aufgefunden hat, nämlich das Gewissen, welche mit stummem Munde beredtes Zeugnis abzulegen scheint, dass der mitten im unverschuldeten Causalzusammenhange stehende Sünder sich doch persönlich durch seine böse, notwendige Tat verschuldet und für sie verantwortlich fühlt, deducirt er aus dieser einzigen und erst als solche in das Bewusstsein hineinragenden Tatsache nicht nur die Möglichkeit, dass auch in der Welt der Empirie und des Bewusstseins eine diesem Verschuldungsgefühl entsprechende Freiheit zu handeln sein könne, nein, er stellt diese als Tatsache hin und als Pflicht eines Jeden, bis in eine noch ungeahnte und nur wenigen erschlossene, mysteriöse Tiefe des menschlichen Geistes hinabzudringen, um besagte moralische Umwandlung an sich zu erfahren.

Schopenhauer, welcher am klarsten und eindringlichsten den Begriff des menschlichen Handelns von dem der Frei-

heit erlöst hat, indem er nachwies, dass letztere als das »absolut Zufällige« in der vom Causalnexus beherschten Erscheinungswelt keine Stelle finde, Schopenhauer konnte von einer höheren Auffassung der menschlichen Freiheit reden. Denn er war wenigstens consequent, er verlegte die Freiheit und die Verantwortlichkeit in die Welt des Transcendentalen, wohin ihm ein Jeder folgen mag, dem es beliebt, und sieht in dem Gewissen nicht den »Erkenntnis- oder Beweisgrund, dass unsere Handlungen notwendig seien und frei« zugleich, sondern behauptet das Zusammenbestehen der Notwendigkeit und Freiheit nur in dem Sinne, wie bei Kant die empirische Realität der Erfahrungswelt einhergeht neben ihrer transcendentalen Idealität.

In dieser Vermischung des Metaphysischen mit dem Physischen liegt das Seltsame in der Fischerschen als einer aus dem Lager der Philosophen kommenden Aufstellung und liegt zugleich das Verwerfliche, wenn man die nicht geringen Consequenzen eines solchen Satzes bedenkt, wie sie auch allsogleich in schwungvoller Rede zum Teil gezogen werden.

Ein solches Urteil verlangt eine eingehende Begründung, welche hier einigermaßen erschwert wird durch die Sprache des Autors, deren Feuer und Lebhaftigkeit manche Lücken der Beweisführung überbrückt, manche Begriffe der unmaßgeblichen Definition des Lesers überlässt. Versuchen wir es also zuerst redlich Kuno Fischer zu verstehen.

Es ist bekannt, dass Schopenhauer als Consequenz seiner deterministischen Lebensauffassung zur Aufstellung des Satzes gelangte, dass jedes menschliche Individuum von Geburt an einen besonderen, sich durch das ganze Leben constant bleibenden Charakter besitze. Für Fischer wirft sich daher die Frage auf: »ob der menschliche Wille dergestalt Herr seiner Gesinnungen oder seines Charakters ist, dass er in dieser Richtung vermag, was er in Rücksicht der natürlichen Kräfte nicht vermag, nämlich sie ändern?«

Er gibt hierauf vorerst noch dieselbe Antwort wie Schopenhauer, nämlich ein entschiedenes Nein: »Der natürliche Charakter determinirt die Handlungen; innerhalb des-

selben gibt es keine moralische Freiheit, kein Vermögen diesen Charakter zu ändern.« Aber in die Aufstellung dieses »natürlichen Charakters« mischt sich schon ein Zug ein — der übrigens Schopenhauer fremd ist — und welcher Fischer, wie mir scheint, vollständig den Weg versperrt, zu einer richtigen Feststellung dessen zu gelangen, was man unter dem Worte »Gewissen« verstehen kann. Der natürliche Charakter des Menschen soll nämlich »von der Selbstliebe nicht bloß bewegt, sondern beherscht«, er soll wie alle aus ihm fließenden Handlungen »selbstsüchtig geartet und gerichtet sein«. Die natürliche Consequenz dieser Auffassung ist, dass alle scheinbaren Veränderungen des Charakters nur dadurch zu Stande kommen, dass »ein selbstsüchtiges Motiv durch ein anderes corrigirt oder beseitigt wird«. Alle Motive, durch welche die Menschen gelenkt »und zu nützlichen Gliedern der Gesellschaft erzogen werden«, sollen auf eben dieselbe Weise wirken, so dass zuletzt das Leben aus einem raffinirten Spiel lauter egoistischer Motive hervorquillt. Diese Auffassung des Autors wird uns noch wieder beschäftigen. Ich will an dieser Stelle nur darauf aufmerksam machen, dass der Mensch durch Kuno Fischer jetzt freilich schon gut zugerichtet und so herzlich schlecht gemacht ist, dass er bei Einführung des Gewissens wie beim Sichtbarwerden eines letzten Rettungsankers aufatmet und dasselbe lieber unbesehen nimmt, als es sich auch noch entgehen lässt.

Da nun, so fährt Fischer fort, alle unsere wesentlich egoistischen Handlungen aus dem bereits durch und durch egoistischen, »natürlichen« Charakter entspringen, so ist »damit die Frage nach der menschlichen Freiheit auf den letzten Punkt gedrängt, wo es sich noch handelt um deren Sein oder Nichtsein, wo das Sein, die Bejahung der Freiheit nur noch eine einzige Möglichkeit offen hat. Ist der natürliche Charakter ebenso determinirt, wie seine Handlungen, fatalistisch bestimmt so zu sein und nicht anders, so ist die einzige Möglichkeit verneint und es gibt in alle Wege keine Freiheit. Setzen wir aber den Fall, der natürliche Charakter, der unsere Handlungen und deren Motive bestimmt, wäre

selbst unsere eigenste Willenstat, eine Tat der Freiheit, die auch anders hätte ausfallen können, so würde von allen Handlungen, die aus dem Charakter hervorgehen, und darum von jeder einzelnen gelten, dass sie zugleich notwendig sind wie des Baumes Frucht und frei wie die Willens-Tat, die den Charakter selbst bestimmt hat.«

Diesen Schluss muss ich als durch und durch verfehlt bezeichnen, wenn nämlich Fischer, wenige Seiten später, die Ansicht aufrecht erhält, »dass in der Kantischen Lehre vom intelligibeln und natürlichen Charakter das Problem der Freiheit zum ersten Male in seiner wahren Bedeutung erkannt worden ist.«

In dem oben angeführten Satze wird freilich an diese Vorgänger noch nicht erinnert, es ist dort nicht so übersichtlich, dass »diese unsere eigenste Willens-Tat« sich nur auf den intelligibeln und nicht, wie gesagt wird, auf den natürlichen Charakter beziehen könne. Denn der letztere betrifft ja (nach Kant, Kuno Fischer) nur die Erscheinung, nicht das Wesen des Menschen. In jenem Satze liegt es noch nicht so auf der flachen Hand, dass diese Willens-Tat mit dem empirischen Menschen und seinen einzelnen, an Zeit und Raum gebundenen Taten direct gar nichts zu tun hat, am allerwenigsten in dieser Welt eine Verantwortlichkeit weder für den hier erscheinenden Charakter noch für die aus ihm fließenden Taten begründen könne.

Und doch ist die Auswechselung von dem Ding an sich mit dessen Erscheinung an dieser Stelle so notwendig, um nicht auf den ersten Blick erkennen zu lassen, auf wie schmächtiger Basis das im Leben stehe, was man allenfalls nach einer metaphysischen Speculation Freiheit nennen könne, wie dürftig ihr Trost sei, wo doch in der Welt der Erscheinung jede aus Motiv und Charakter resultirende Handlung was das Motiv betrifft streng necessitirt ist und wo der Charakter als unabänderlich gegebene Größe erscheint.

Aber ich muss mir schleunigst selbst den Einwurf machen, dass Fischer zuletzt auch den Charakter gar nicht als gegebene Größe betrachtet wissen will wie Schopenhauer, dass er vom

Gegenteile mit Hülfe des Gewissens den Beweis zu führen sucht. Dann behaupte ich aber auch nur, dass Fischer sich selbst widerspricht. Denn wenn er (S. 28) behauptet, dass Kant, Schelling, Schopenhauer das Problem der Freiheit zum ersten Male in seiner wahren Bedeutung erkannt haben, so ist das nicht anders zu verstehen, als dass ihr Satz, der die Scheidung eines intelligibeln und natürlichen Charakters mit jener Consequenz für die Willensfreiheit behauptet, als eine Wahrheit angesprochen wird. Und die unabweisbare logische Schärfe, die wenigstens in dieser »größten Leistung menschlichen Tiefsinnes«, wie Schopenhauer sie nennt, liegt, nimmt Fischer damit auch für seine Erfindung, seine transcendentale Maskirung des natürlichen Charakters in Anspruch.

Die Ungewissheit, ob man dem Verfasser auch nicht Unrecht tue und einen symbolischen Ausspruch für seine innerste Meinung halte, schwindet bei weiterem Studium der Schrift von selbst.

Da tritt mit Notwendigkeit die Ueberzeugung an uns heran, dass hier der Markstein stehe, an dem sein Weg sich von dem seiner Vorgänger scheiden soll. Da wird in schroffem Gegensatz zu Schopenhauer die Aenderung, ja die Umwandlung des Charakters als unser höchstes und schwerst zu erreichendes Gut gepriesen: »Die fragliche Veränderung ist keine solche, bei der man im Grunde derselbe bleibt, sie ist nicht Charakterzüchtung oder -Veredlung nach Analogie der Race . . . Diejenige Gesinnungsänderung, die einzig und allein Tat und Zeugnis der Freiheit ist, geschieht nicht an der Oberfläche, sondern an der Wurzel, nicht auf der Außenseite, sondern im innersten Grunde des Charakters, sie ändert die von der Selbstsucht getriebene Willensrichtung, sie ist eine Umwandlung.«

Man lese und staune. So unverhohlen ist wol selten dieser Herzenswunsch vieler durch ein philosophisch sein sollendes Bekenntnis befriedigt worden. Es ist die endgültige, allen Determinismus niederschmetternde Antwort auf die oben aufgeworfene Frage, ob der menschliche Wille die Gesinnungen und den Charakter zu ändern vermag, und wir

müssen zunächst ins Auge fassen, was diese Frage denn eigentlich besagt.

Fischer definirt den Charakter als die constante Art und Richtung der Gesinnungen; der Begriff der Gesinnungen wird gar nicht erläutert. Das ist schon misslich; denn Gesinnungen, wenn es uns auch etwas vertrauter anmutet als Charakter, ist nur um so unbestimmter und ohne Definition für einen philosophischen Beweis ganz unbrauchbar. Ich glaube aber, dass, man mag sich drehen und wenden wie man will, stets das, was wir Gesinnungen oder als dessen Resultante Charakter nennen, so wie es im Bewusstsein erscheint, sich in Elemente auflösen muss, die ihrem Wesen nach Willensacte sind. Soviel steht fest, dass wir mit beiden Begriffen soweit wie möglich uns von der bloßen Verstandestätigkeit, der Reflexion zu entfernen suchen. Man könnte deshalb die Gesinnungen als Gefühle auffassen wollen, die wir gegen unsere Umgebung, gegen die großen Tagesfragen u. s. f. hegen. Aber diese Gefühle können den eigentümlichen Stempel nicht los werden, der unverhohlen in den Worten: guter und böser Wille, diesen Dingen, diesen Fragen gegenüber ausgesprochen ist. Ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle, im Bewusstsein treten die Gesinnungen als eben so viele Willensacte auf. Weit deutlicher zeigt sich dieses im Worte Charakter. Wir sprechen eben dann nicht von Gesinnungen, sondern lieber von Charakter, wenn einzelnen oder vielen Lebensfragen gegenüber die persönliche Stellung eine so entschiedene, einartige, sich gleichbleibende ist, d. h. wenn der Wille so energisch in den Vordergrund tritt, dass der Uebergang von ihm zur Tat ohne lange Ueberlegung geschieht, keines erschwerten und verzögerten Entschlusses bedarf. Im Grunde führt aber jedermann Gesinnungen und Charakter auf dieselbe Wurzel zurück, nämlich ein bei Befragung des Selbstbewusstseins Letztes im Menschen, das unmittelbar in bestimmter Weise und bei verschiedenen Individuen in sehr verschiedener Weise auf die Reize der Außenwelt reagirt; und die Gesinnungen unterscheiden sich nur dadurch vom Charakter, dass wir uns bei ihnen die

stets unmittelbar auf einen genügend starken Reiz folgende Aeußerung des Willens, die Tat, hinwegzudenken gewohnt sind.

Indem nun Fischer Gesinnung für Charakter substituirt und beide Ausdrücke promiscue gebraucht, verliert notwendig der Charakter von seiner Klarheit und deutlichen Beziehung auf das, was wir Wille nennen, und so erhält die oben aufgeworfene Frage: ob der Wille Herr der Gesinnungen und des Charakters sei, einen scheinbaren Sinn, während sie auf die einfachere zurückgeführt: kann der Wille die Einzelwillen ändern, leicht als das erkannt wird, was sie ist, nämlich als einfach hinauslaufend auf den bekannten regressus in infinitum, der entsteht, sowie man ein Letztes im Bewusstsein erklären zu können vermeint, indem man es auf ein »noch mehr Letztes« im Bewusstsein aufbaut, welches ebenfalls nicht erklärt werden kann.

Diesen regressus vermeidet man eben nur durch das eine Mittel, dass man die Realerklärung jenes Letzten angibt oder wenigstens aufzuweisen sich bemüht. Wir stellen also denn an Fischer das berechtigte Verlangen, dass er dieses Letzte, von dem er frischweg behauptet, dass es frei sei, uns aufzeige und näher bringe, indem er seine Verwandtschaft mit anderen Dingen der empirischen Erfahrung nachweist.

Und nun lesen wir unmittelbar auf die obige Schilderung, wie diese Charakterumwandlung vor sich gehen soll, anstatt einer Erklärung ihrer Ursache folgende sibyllinischen Worte: »An der tiefen Quelle, woraus der Wille entspringt, an diesem Punkte, nur hier steht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen.« Eine herrliche Realerklärung das, welche uns sagt, dass diese Eigenschaft des Geistes Freiheit heißt und dass sie dort schon an der Quelle steht, allwo der Wille erst entspringt, um ihn gleich einzufangen und zu zügeln! Doch die Hauptsache, welche keinen Zweifel übrig lässt, wohin Fischer uns zu führen beabsichtigt, folgt nun: »Wer nicht bis zu dieser Tiefe in sich einkehren und seinen natürlichen Charakter von hier aus bemeistern kann, der hat nicht den Gebrauch seiner Freiheit, der ist nicht frei,

sondern unterworfen dem Triebwerk seiner Interessen und dadurch in der Gewalt des Weltlaufs, worin jede Begebenheit und jede Handlung eine notwendige Folge ist aller vorhergehenden. (!)

O Kuno Fischer! Das ist nicht hübsch von dir, dass du uns so trostlos sitzen lässt und zu uns sagst: an euch ist Hopfen und Malz verloren. Auch ich möchte mich gerne dir nach und hinausschwingen aus der Welt der Causalität; aber du lehrst mich nicht einmal, wie bei mir die Fähigkeit dazu beschaffen sein sollte. Du bist doch ein schlechter Lehrmeister, du Unvergleichlicher! Aber sage mir nur wenigstens folgendes. Wenn du nun einmal bei dir einkehrst und die Last deiner Sünden in schöpferischer Freiheit schwelgend von dir wirfst, was bestimmt dich denn nun, deinem Willen gerade diese neue Richtung zu geben, die Richtung zum Guten, wie du es erkennst? Dein großer Urwille, ich will sagen deine Freiheit, kann ja doch weder bestimmt noch bestochen werden, wonach richtet sie sich denn?

Verachte mich, Meister, aber antworte mir!

Kuno Fischer hat auch noch die Genugtuung in seiner neuerfundenen Lehre die Urweisheit des Christentums dem Buddhismus gegenüber wiederzufinden und von ihr herabsehend den modernen Pessimismus als eine »Methode raffinirter Selbstbewunderung« — das sagt der Schreiber obiger Zeilen — zu verspotten. Und trotzdem möchte man jetzt vorziehen, sich vorher nicht getäuscht zu haben. Man könnte dann wenigstens die gepriesenen Taten der Freiheit, die Charakterumwandlung trotz Schopenhauer dem intelligibeln Charakter in die Schuhe schieben. Aber es geht nicht; Seite 26 bis 29 verbieten dies leider durchaus, obgleich Kant und seine Nachfolger darin als Fischers Vorgänger figuriren.

Kurz gesagt ist also Kuno Fischers Tat diese. Mit den Deterministen leugnet er zuerst jede Freiheit des menschlichen Handelns, da alle Handlungen aus dem Charakter streng necessitirt entspringen. Dann zieht er die Freiheit die jene Philosophen dem Charakter am Menschen als Ding an sich zuerkennen, mit einem Salto mortale in die Welt

der Erscheinung herüber, wo sie dann natürlich grade das Umgekehrte von dem zu bewirken vermag, was Schopenhauer ihr zugesteht, nämlich die Aufhebung der Causalität. Auf jenem metaphysischen Gebiete war die Aufstellung dieser unbewiesenen Freiheit ziemlich unschuldiger Natur, durch diesen Kunstgriff entsteht ein Angriff auf alle menschliche Wissenschaft in scheinbar wissenschaftlichem Gewande, den man vermessen nennen muss. Denn er vermisst sich, zwei Begriffe, welche die Menschheit nur in ihrer Kindheit noch zusammen denken kann, allem Fortschritt wissenschaftlicher Klarheit zum Trotz wieder unter ein Joch zu spannen, die Begriffe: Freiheit und Welt der Erscheinung. Diese Vermessenheit ist nicht geringer als die des Dogmas der Unfehlbarkeit. Beim Versuche die mit Fischerschem Pathos geschilderte, freiwillige Charakterumwandlung sich nur zu denken, steht einem, um mit Schopenhauer zu reden, im eigentlichen Sinne des Wortes der Verstand still.

II.

Soweit die objective Seite der Fischerschen Tat, ihre Erscheinung vor dem Richterstuhle der Zeitgenossen. Anders gestaltet sich die subjective, ihre Entstehung in der Gedankenwerkstatt des Autors. Wir sahen, dass derselbe eine wirkliche Realerklärung seiner neuen, geistigen Potenz gar nicht zu geben im Stande war, dass er über den Willen eben doch nicht hinauskam und sich deshalb eine ganz analoge Zurückweisung gefallen lassen musste wie der ungebildete Verstand, welcher das gewöhnliche *liberum arbitrium indifferentiae* das: Ich kann eine Handlung ebensogut tun als unterlassen, aufrecht zu erhalten unternimmt. Er deutet nur auf den Punkt hin, wo jene Freiheit liegen soll, ohne auch diesen genauer zu bestimmen; er schildert ihre Wirkungsweise mit hohem Schwunge, ohne ihr Wesen zu kennen, und dieses Alles bloß auf die Existenz einer andern dunkeln Geistestatsache hin, nämlich des Gewissens, — ungefähr wie der Astronom, der aus den Störungen der Planetenbahnen die Eigenschaften eines neuen, noch unentdeckten Planeten be-

rechnet. Für den Astronom ist dieser letztere aber eine bloße Hypothese, höchstens ein Postulat, ehe derselbe aufgefunden ist. Und so darf auch für Fischer die Freiheit höchstens ein Postulat sein. Nie und nimmermehr ist, selbst wenn die Tatsache des Gewissens sich ganz allein nur mit der Annahme der Freiheit vertrüge, die letztere deshalb auch schon eine Tatsache, solange sie nicht ebenfalls bewiesen ist durch den objectiven Nachweis derartig freiwilliger Charakterveränderungen, wie sie Kuno Fischer aus eigener Erfahrung, wie es scheint aber leider nur aus eigener schildert. Diesen Nachweis ist Fischer schuldig geblieben und er wird wol noch lange auf sich warten lassen.

Aber selbst wenn sich seine Behauptung darauf reducirt, dass die Freiheit durch das Gewissen postulirt werde, ist es wol der Mühe wert, einmal wie der Astronom näher zu prüfen, ob denn überhaupt störende Ursachen vorhanden sind und ob dieselben sich nur genügend durch die Annahme eines neuen Planeten erklären lassen, d. h. ob das Gewissen als störender Factor im Geistesleben existirt und dann, ob es genüge zur Aufstellung der Willensfreiheit.

Die Frage nach der Existenz eines solchen Gewissens ist nicht die nach der Existenz eines Dinges überhaupt, das man Gewissen nennt und nennen kann: denn es wird wol von jedermann zugegeben werden, dass er hin und wieder die Warnehmung eines Dinges mache oder allerwenigstens in seiner Jugend gemacht habe, das er Gewissen nennt, da dieses Wort einmal vorhanden ist für eine Stimme in uns, welche uns unaufgefordert Vorwürfe macht. Sondern es ist die Frage, ob die soeben erwänte Erscheinung auch in Wirklichkeit so isolirt und einzig dasteht, wie sie der nächsten Betrachtung erscheint, ob sie sich nicht definiren und aus dem flachen Spiegel unseres Selbstbewusstseins herausheben lasse in die körperliche Sinnenwelt, um sie von allen Seiten mit Muße zu beleuchten.

Leider bleibt uns nun Kuno Fischer eine Definition des Gewissens in diesem Sinne ebenso schuldig wie eine solche der Freiheit. Schopenhauer erklärte dasselbe einfach als die

»näher und immer intimer werdende Bekanntschaft«, welche wir durch unsere Handlungen erst mit unserem eigenen Charakter schließen. Fischer aber betont hingegen mit Recht, dass das Gewissen mit Vorwürfen auftrete, zu uns sage: wie schlecht. Und in der Tat vermittelt es ja nicht eine gleichgültige Bekanntschaft mit unserem Charakter, auf welche die wenigsten Leute viel hinhören würden, sondern es hinterlässt ein eigentümliches Weh.

Ich möchte nicht so entschieden behaupten wie die beiden genannten Philosophen, dass seine Vorwürfe stets auf den Charakter zurückgehen. Wir machen uns aus vielen Dingen ein Gewissen und einen Vorwurf, der vielleicht uns unser ganzes Leben nicht verlässt und welcher doch unsern Charakter gar nicht berührt, indem wir vielleicht nur zufällig die unschuldige Person waren, welche ein großes Unglück in der Verkettung der Umstände herbeiführen musste. Wenn dann ein stiller Kummer einen solchen Unglücklichen sein Leben hindurch verfolgt, wer mag behaupten, dass sein Weh mit dem, was man sonst Gewissensbisse nennt, keine Verwandtschaft zeige? Wer wollte andrerseits das ganze Gebiet der religiösen Scrupel, ich meine der kleinlichen, von den Gewissensbissen ausschließen? Und doch würde sich mancher bedenken, die peinliche Erfüllung einer religiösen Satzung als zu dem Charakter des Mannes gehörig anzusehen. Und selbst die nach Fischer hiervon ganz zu trennenden Fälle, in welchen durch unsere Tat bloß unser Egoismus geschädigt ist und wir uns nicht sagen: wie schlecht, sondern wie dumm, haben doch mit den echten Fällen von Gewissensbissen eine unleugbare Verwandtschaft.

Denn in allen diesen Fällen fühlen wir durch unsere Schuld ein Etwas in uns gekränkt, welches im letzten Falle wir selbst sind als ganze Einzelwesen, in den früheren Fällen Teile von uns, die zugleich Teile größerer Einheiten vorstellen, an welchen Teil zu haben uns für gewöhnlich nicht zum Bewusstsein gelangt, wol aber, sowie sie durch unsere Tat geleugnet, vernachlässigt oder geschädigt wurden.

Dann macht uns mittelbar und zuerst der Gewissensbiss

darauf aufmerksam, dass wir nicht nur isolirte Einzelwesen sind, für was sich der rohe Naturmensch allerdings hält, sondern unserer Entstehung und unserem weiteren Schicksale nach einer Anzahl engerer und weiterer Kreise körperlicher und geistiger Natur angehören, die, je weiter sie uns umfassen und je ferner sie sich mit unserer Entstehungsgeschichte berühren, desto tiefer hinter unserem Bewusstsein verborgen liegen, desto mächtiger aber auch in unseren Trieben zu Tage treten und desto empfindlicher in unser Bewusstsein einschneiden, wenn wir sie wissentlich oder unwissentlich verleugnet haben.*)

Ein ebenso Eigenartiges und isolirt Dastehendes wie Fischer im Gewissen, fand Schopenhauer im Mitleid und macht es deshalb zur Basis seiner Ethik, und so haben andere ein solches in der Achtung, wieder andere in allen den selbstlosen Neigungen finden wollen, welche unserem Egoismus Abbruch tun.

Und haben nicht alle diese Dinge das Gemeinsame, dass sie auf einen Moment unseren Egoismus verleugnen, seine Wirksamkeit unterbrechen, dass sie dem Verstande damit kundgeben, dass wir nicht die in unserer Haut begrenzten Einzelwesen in Wirklichkeit sind, welche wir der ersten Betrachtung, aber auch nur der ersten erscheinen?

Wir fühlen Mitleid, insofern die ganze Menschheit (und Thierheit) eines Ursprungs ist; wir fühlen Achtung, insofern

---

*) Ich betrachte diese zum ersten Male rein naturwissenschaftliche Basirung der Ethik als eine directe Fortsetzung des Gedankenganges, wie er sich über das unbewusste Seelenleben des Menschen als Basis der Ethik in dem trefflichen, schon 1857 erschienenen Büchlein ausgesprochen findet: Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik von Anton Rée (Hamburg, Hoffmann & Campe) und welcher neuerdings von seinem Autor in einem sehr beherzigenswerten Artikel »Ueber die Pflicht« (Rhein. Blätter f. Erziehung u. Unterricht, Frankfurt a.M., Moritz Diesterweg 1874) wieder aufgenommen worden ist. Erstere Schrift, welche den Revolutionsstürmen von 1848 ihr Dasein verdankt, ist einer unverdienten Vergessenheit anheim gefallen, obgleich die Darlegung des Sittlichen in ihr weit über vergängliche Zeitinteressen hinausgreift.

die Menschheit in allen ihren Teilen durch Geschlechter hindurch die Macht des Ganzen und ihrer Leiter als über der der Einzelnen stehend anerkennen musste; wir fühlen Liebe zu Kindern und Eltern, zu Geschwistern und den Genossen den Jugendspiele wie der Mannes-Taten, zum Vaterlande, ja zur Menschheit, insofern wir teils gleichen körperlichen und geistigen Samens sind, teils während unserer eigenen Entwicklung uns solche einverleibt haben. Das schönste und für den Menschen vielleicht allgemeinste dieser Gefühle ist die Mutterliebe, so allgemein für den Menschen, weil speciell das menschliche neugeborene Wesen in der Entwicklung der Lebewesen das hülfloseste aller Neugeborenen geworden ist, die schönste ist sie, weil sie dem Egoismus vollen Abbruch tut. Das tiefste nach dem Egoismus, nicht so schön wie die Mutterliebe, ist die Liebe der Geschlechter, weil, da zuerst der Unterschied der Geschlechter im Thierreiche auftrat, sein Dasein bald so fruchtbar, ja fast notwendig sich auswies, dass er beinahe zur Bedingung der Fortentwicklung gestempelt wurde. Der Egoismus endlich erzeugt sich von Geschlecht zu Geschlecht, indem fort und fort Individuen geboren werden, welche die Fähigkeit ererbt haben, neue sich ablösende Individuen ins Dasein zu rufen; er ist das tiefste Gefühl, da das Princip der Individuation, wenn auch erst allmählich, so doch früher in der Stufenleiter der Lebewesen zur Geltung gelangte als das der geschlechtlichen Fortpflanzung.

Dieses ist keine metaphysische Speculation, keine Schilderung des Dinges an sich, sondern eine Auffassung, welche die heutige Naturkenntnis notwendig macht. Wer die Wandlung der Naturauffassung unserer Tage belauscht, der weiß, dass sie aus dem tiefen Bedürfnisse entspringt, die Natur in der Entwicklung zu begreifen. Der Embryo, das vorweltliche Thier sind uns keine Curiosa mehr, sondern kostbare Bausteine der Wissenschaft, weil wir in ihnen die unersetzlichen Zeugen einer Welt sehen, welche uns allein erst das volle Verständnis der uns umgebenden gewähren kann. Es ist zu einem gewaltigen Bedürfnis geworden, dieselbe Auffassung

auch auf das uns stets gegenwärtige, aber trotzdem völlig dunkle Wesen der seelischen Erscheinungen anzuwenden, welche wir als letzte und damit so äußerst mächtige in unserem Bewusstsein antreffen. Alle großen Denker, welche die Sittlichkeit zu begründen suchten, haben an ihnen herumgetastet, ohne den erlösenden Gedanken zu treffen, der uns diese Sphinxe lebendig macht. Dieser Gedanke liegt heutzutage in der Luft. Jene mussten alle notwendig in Einseitigkeiten verfallen, weil nur erst das Verständnis ihrer Erscheinung insgesammt den Wert einzelner unter ihnen erkennen lässt.

Eine solche Einseitigkeit, welche immer von Neuem hervorgesucht wurde, war die Basirung unserer sittlichen Welt allein auf den Egoismus. Ein solches System der Ethik aber und nun gar, wenn man es wie Fischer, um seine Schwäche zu verdecken, mit Aufgabe des Grundpfeilers unserer Erkenntnis, des Causalprincips, noch erst durchlöchern lässt, ist als ein Kinderkleid von der fortschreitenden Weltauffassung bei Seite zu legen, gerade so wie im Innern des Menschen den freien Willen aufrecht zu erhalten als der fortschreitenden Erkenntnis unwürdig verlassen werden muss und von den großen Geistern aller Zeiten schon überwunden war. Dasselbe Verdammungsurteil trifft alle Systeme der Ethik, welche den Egoismus von ihrer Basis ausschließen.

Sowie wir also Keime alles organischen Lebens, welches die Erde bevölkert hat, in uns tragen, so vererben wir auch fort und fort Keime aller Entwicklungsphasen körperlicher und geistiger Natur, welche uns zu dem gemacht haben, was wir sind, sowol von den frühesten Stufen des Thierlebens her als von den schon hochentwickelten Anfängen des menschlichen Staatslebens. Wenn uns die ersteren mit unseren tiefsten Instincten, wie Egoismus, geschlechtlicher Neigung, so versorgten. uns die letzteren mit einer großen Anzahl von Trieben, welche von jenen weit abliegen und doch zu unseren Lebensbedingungen gehören. In diesen Keimen liegen unsere unveräußerlichen sittlichen Mächte und erst als solche gefasst sind die ethischen Elemente einer

speciellen naturwissenschaftlichen Erforschung fähig, welche über die kärglichen und den gröbsten Illusionen preisgegebenen Aussagen unseres Selbstbewusstseins hinausgeht, und unterliegen dem Schicksale der Entwicklungslehre überhaupt, mag diese sich einst nach darwinistischen Principien gestalten oder nach anderen.

Wenn eine Mutter ihr Kind verlassen, ein Mann den Schwachen mishandelt, den Freund verleugnet, das Vaterland verraten hat, so rühren sich die verleugneten Keime in ihnen nach der Tat, welchen sie nicht entfliehen können, weil sie sie ererbt haben und welche ihnen unaufhörlich predigen: in Euch ist etwas, was nicht allein Euch gehört, was, wenn es gegen eine andere sittliche Macht, z. B. Euren Egoismus, hätte aufkommen können, zu einer besseren, einer allgemeiner gültigen Tat geführt hätte.

Dieses Bessere, Edlere, Würdigere, Allgemeingültige (Kant), welches wir durch unsere Tat hintangesetzt glauben, ist aber schon Sache der Reflexion und des Vorurteils, dass wir eine zweite, bessere Natur in uns hätten. Es ist nicht eine solche an und für sich bessere Natur in uns, die wir geschädigt, und die uns jetzt verantwortlich macht, sondern wir empfinden nichts als die bloße, schmerzliche Ankündigung der ethischen Elemente, denen wir auch angehören und welche in uns nicht zur Geltung gekommen sind.

Ganz die gleichen sittlichen Keime wie im Mörder rühren sich daher in dem Unglücklichen, welcher unabsichtlich einen Todschlag beging, ohne dass sein Egoismus den geringsten Teil daran hatte. Und dann glaubt der Mensch nicht recht zu wissen, weshalb er Weh empfindet. Dieses rührt aber nur daher, weil er es im anderen Falle zu wissen glaubt, weil er nämlich fälschlich seine Tat aus seinem freien Willen herleitet, da sie doch nur notwendig erfolgte als Resultante aller ethischen Elemente, wie sie in ihm zu größerer oder geringerer Geltung kamen.

Drittens endlich, wenn nur neben ihm jemand getödtet wird, protestiren ebenfalls in ihm dieselben ganz bestimmten Keime seiner weiteren Natur, und nun glaubt er, obgleich er

ihre Stimme ebenso gut hört, genau zu wissen, dass dieses ein Weh ganz anderer Art in ihm sei — er nennt es jetzt nicht mehr Gewissen. Und doch sind alle Umstände die gleichen außer dem einen, dass die Tat nicht behaftet mit dem persönlichen Index des Betreffenden in sein Bewusstsein trat.

Hier finden wir mithin den Umfang des Gewissens, dessen Inhalt schon deutlich war. Nur wo jenes geistige Weh mit dem persönlichen Index behaftet war, nur wo wir activ an der Tat Teil hatten, reden wir von Gewissen, die Tat mag aus Egoismus, aus Liebe, ja aus Mitleid selbst hervorgegangen sein und unsere Realerklärung des Gewissens würde hiernach folgendermaßen lauten: Geistiges Weh, hervorgerufen durch das Bewusstwerden einer von uns selbst verleugneten Sphäre, der wir durch Geburt oder Schicksal angehören.

Diesem Begriffe kamen die antiken Erinnyen weit näher als das mittelalterliche, dualistische Gewissen und ein solches, gestützt auf unser aller theologische Erziehung, will Fischer uns heute noch aufbinden. Nach seiner Idee würde ein Vater, der nach mächtigem Kampfe in einem Conflict zwischen Vaterlandsliebe und Kindesliebe der ersteren zum Siege verhalf, nach Aufgabe seines Kindes frisch, fromm, frei fortleben; niemand kann ihn zur Verantwortung ziehen, der Grund seiner Handlung war gut, er hat nicht aus Egoismus gehandelt oder, wie Fischer meint, »seinem natürlichen Charakter« gemäß. Und doch wird ihn das bittere Verhängnis, persönlich zum Verderben seines Kindes mitgewirkt zu haben, unermüdlich verfolgen; bis an sein Lebensende macht er sich »ein Gewissen« aus seiner Heldentat. Nach unserer Aufstellung kann sich jemand sogar ein Gewissen und ein recht bitteres Gewissen daraus machen, seine eigene Bildung vernachlässigt zu haben, weil er die fortschrittliche Entwicklung des Geistes, deren Keime in ihm wie in jedem geistigen Wesen liegen, verleugnet habe; nach Kuno Fischers Idee wäre solches lächerlich, da er ja nur unterlassen hat, aus egoistischen Motiven zu handeln; aber die gewöhnliche Erfahrung widerlegt ihn.

Es ist daher eine völlige Verkehrung des Begriffs Gewissen, welche ihn in einen unauflösbaren Zusammenhang mit dem der Verantwortlichkeit gebracht hat. Diese unglückliche Verknüpfung fällt hauptsächlich der Kirche zur Last. Der Staat beschäftigt sich nur mit der Schuld, nicht mit dem Gewissen; er zieht diejenigen zur Verantwortung, für welche eine von ihm nicht gebilligte Tat mit dem persönlichen Index behaftet ist. Die Kirche sollte es eigentlich von beiden nur mit dem Gewissen zu tun haben, aber sie hat zur Stütze ihrer Macht den schon vom Staate occupirten und specificirten Begriff der Schuld, der den der Verantwortlichkeit involvirt, ins Innere des Menschen eingeführt, und das ist durch ihre Bemühungen im Verlaufe der Generationen so gut gelungen, dass es einem heutigen civilisirten Menschen schwer wird die Begriffe: das Gewissen spüren, sich schuldig fühlen und den: sich verantwortlich fühlen nicht als Wechselbegriffe zu gebrauchen. Den natürlichen Menschen stellt das Gewissen nicht vor einen Gerichtshof des Innern, sondern es verstößt ihn, wenn es erwacht, sogleich in's Elend. Dieses Tribunal im Innern hat erst die Kirche eingerichtet, gestützt auf den ganz künstlichen Dualismus zwischen einem bösen und einem guten Princip in uns und die Philosophen, scheint es, helfen an seiner Ausschmückung.

Dasselbe Gefühl der Schuld, aber nicht der Schuld, wie sie der Staat kennt und welche die Verantwortlichkeit involvirt, sondern Schuld als bloße Bezeichnung, dass die Tat an meiner Person haftet, ruft wie die Verleugnung des Mitleides, aller Formen der Neigung, Achtung, Duldung und Rechtlichkeit, so auch die Verletzung egoistischer Rücksichten durch Befolgen weitherzigerer Antriebe hervor. Es ist ein eigentümliches Weh, welches nur deshalb eine sehr kurze Dauer besitzt, weil der Egoismus durch das Uebermaß von Befriedigung, welches er täglich und stündlich erfährt, sehr bald versöhnt und in seine vollen Rechte wieder eingesetzt ist. Und ebenso gehört die größere oder geringere Geltung, welche der Egoismus in einem Individuum erlangt, unbedingt mit zu dessen Gesinnungen, dessen Charakter.

Es ist deshalb völlig falsch, wenn Kuno Fischer behauptet, der Egoismus verdrieße uns nur durch die Folgen unserer Taten, während das Gewissen den Grund desselben in uns anklage, das Eine ist so verkehrt wie das andere. Wol kann der Egoismus uns durch Betrachtung der Folgen unserer Taten verdrießen; aber das ist erst ein secundäres Phänomen, welches unsere Reflexion beansprucht. Vorher erzeugt aber schon die Hintansetzung des Egoismus ganz ebenso wie die aller anderen Triebe ein Weh, das nur durch die Befriedigung eines anderen Triebes meist übercompensirt wird, oft genug nebenher besteht. Und auf der anderen Seite ist die Verletzung unserer weiteren Triebe nicht deshalb so peinlich, weil sie den Grund unserer Taten, unsern Charakter anklagt. Das ist eben der kirchliche Grundfehler. Sie ist einfach peinlich, weil ein tiefliegender, ererbter und durch jede Generation mehr in den Schacht des unbewussten Seelenlebens versenkter Trieb in uns verleugnet ist und um so peinlicher, je ausschließlicher derselbe, wenn auch unbewusst, Bedingung unserer Existenz war.

Also nicht unsere Taten zerfallen in die des Egoismus und die unserer (nach Fischer freien) besseren Natur und nur für letztere spricht das Gewissen. Sondern alle unsere Taten sind als notwendige Folgen unserer Triebe sich völlig gleich, und was das Gewissen einteilt, ist der ganz allgemeine Seelenschmerz, der bei Verleugnung jeden Triebes entsteht. Denselben nennen wir dann Gewissen, wenn wir die Täter waren und uns als solche wissen.

Es wäre ein Leichtes zu zeigen, wie bei dieser einheitlichen Auffassung aller unserer sittlichen Mächte manche Streitfrage über deren Wesen, manches Paradoxon des menschlichen Herzens sich in befriedigender Weise löst, wie z. B. die rätselhafte Tatsache sich einfach erklärt, dass trotz Schopenhauer doch Charakterveränderungen, freilich unfreiwillige, im Leben des Individuums vorkommen, und zwar ohne dass dabei ein transcendentaler Wille einen intelligibeln Charakter umzuschaffen brauchte, noch dass dabei ein omnipotenter Fischerscher Urwille plötzlich zur Disposition steht,

um das Causalgesetz aufzuheben. Aber es genügt für den vorliegenden Zweck, gezeigt zu haben, dass das Gewissen nicht ein unerklärlich Letztes in der Erfahrungswelt ist, als welches wir es im Bewusstsein vorfinden, und dass man sein Wesen wol ergründen könne, wozu ein Anfang von uns gemacht worden ist.

Dadurch sind wir nun auch in den Stand gesetzt, die Frage zu erledigen, ob aus dem Gewissen unabweislich trotz aller besseren Erkenntnis die Freiheit des Willens folge. Fischer sagt: »Ich habe das Gewissen als die Tatsache angeführt, die richtig verstanden den Erkenntnis- oder Beweisgrund liefert, dass unsere Handlungen notwendig sind und frei; notwendig, denn sie sind determinirt, frei, denn sie sind verschuldet.« Vermittelst des Zwischenbegriffes der Verantwortlichkeit wird aus der Verschuldung die Freiheit geschlossen. Wir fühlen uns schuldig und verantwortlich; folglich müssen wir frei haben handeln können. Nach den vorhergehenden Erörterungen liegt der Trugschluss in diesen Worten klar am Tage. Das Gewissen offenbart uns unsere Schuld, aber nur in dem Sinne, dass wir die Täter unserer Taten sind, dass die Taten unseren persönlichen Index tragen; sie macht uns nicht vor uns selbst verantwortlich. Das tut sie erst, wenn fälschlich nach der Analogie unserer bürgerlichen Verantwortlichkeit dem Staate gegenüber ein solches Tribunal in unser Inneres hineinversetzt ist und sich nun das böse Princip bei jeder Tat vor dem guten oder wie sonst rechtfertigen muss. Nie und nimmermehr kann mithin aus dem Gewissen die Verantwortlichkeit folgen, geschweige die Freiheit.

Ja, es lässt sich weiter fragen, ob in dieser letzteren Folgerung nicht noch ein zweiter Trugschluss stecke und ob überall schon aus der Verantwortlichkeit die Freiheit folge. Ich behaupte sogar auf den zwei Tatsachen fußend, dass Freiheit im menschlichen Handeln nirgends nachzuweisen sei, und dass der Staat doch den Täter verantwortlich macht, dass beide Begriffe nichts mit einander zu tun haben. Besser wäre es vielleicht, der Staat macht von seinem Rechte zu

strafen Gebrauch ohne die scheinbare Milde, den Objecten seiner Strafgewalt Freiheit des Handelns zu vindiciren. Aber wenn noch heute Philosophen die Freiheit des Handelns aufrecht zu halten sich erkühnen, so ist es vielleicht vom Staate sehr weise, noch einige Jahrhunderte auf der Freiheit des Handelns zu bestehen.

Das Gewissen also, weit entfernt die Freiheit zu beweisen, postulirt dieselbe richtig verstanden nicht einmal, hat nicht das Mindeste mit derselben zu schaffen. Der historische Gang, wie beide Begriffe in unhaltbare Verbindung gesetzt wurden, ist klar. Dem Staate entnahm die Kirche den Begriff der verantwortlich machenden Schuld, verflocht ihn mit dem Gewissen und hinterließ ihr Kunstwerk der Philosophie.

Beurteilungen.

Theodor Waitz's Allgemeine Pädagogik und kleinere pädagogische Schriften. Zweite vermehrte Auflage mit einer Einleitung über Waitz's praktische Philosophie, herausgegeben von Dr. Otto Willmann, Professor in Prag. Braunschweig 1875 bei Fr. Vieweg. LXXVI u. 552 S. 8.

Der Text der A. P. von 1852 ist durch Noten erweitert, die teils dem Handexemplar, teils den handschriftlichen Aufzeichnungen zur Pädagogik und zur praktischen Philosophie von Th. Waitz entnommen sind. Die kleineren pädagogischen Schriften sind I. welchen Anteil soll der deutsche Reichstag an der Organisation des Unterrichtswesens nehmen (1848)? a) die Volksschule, b) die höhern Schulanstalten, c) die Universität. II. Reform des Unterrichts (1851), eine Recension über Curtmann, die Reform der Volksschule, Frankfurt 1851 und Grube, der Elementar- und Volksschulunterricht im Zusammenhang dargestellt, Erfurt und Leipzig 1851. III. Ueber die Methoden des Unterrichts im Lesen und Schreiben (1852).

IV. Zur Frage über die Vereinfachung des Gymnasialunterrichts zunächst in Kurhessen (1857). V. Zur Orientirung über den Gymnasialstreit in Kurhessen (1858). Die Sammlung dieser Aufsätze sowie die Mitteilungen über Waitz's praktische Philosophie verdienen unsern besondern Dank. Die Versicherung, dass die kleineren Aufsätze vielfach mehr als historisches Interesse erwecken, wird man, da es Arbeiten von Waitz sind, überflüssig finden. Uns interessirt hier hauptsächlich seine praktische Philosophie, deren Gedanken wir oft als ein willkommenes Zeugnis dafür begrüßen dürfen, wie sehr um die Mitte des Jahrhunderts die Völkerpsychologie auch andre als ihren Urheber beschäftigte, wie sehr ihr Hervortreten im Gang der Entwicklung lag. LXVI. ... umgekehrt hängt aber auch die Bildung der Kräfte und Talente des Einzelnen, mittelbar auch das, was er für die Gesellschaft producirt, ebensosehr vom Stande der Gesellschaft selbst ab, aus welcher der Einzelne seine individuelle Bildung saugt, als von der natürlichen Anlage, die er dazu mitbringt. Mit jeder neuen Geburt tritt ein System individueller physischer und intellectueller Kräfte in die Gesellschaft, eignet sich die vorhandene Bildung ganz oder zum Teil an und wirkt fort auf die Gesellschaft, und so findet eine Fortentwicklung dieser statt. Hieraus ergibt sich a) ... b) der Geist und die Gesetze, von denen die Gesellschaft jederzeit beherscht wird, sind durchaus abhängig und ein bloßes Product des Zusammenwirkens aller; sie bestehen nur dadurch, dass sie der entsprechende Ausdruck dieses Zusammenwirkens sind und dass sie deshalb, wenn nicht jeden Einzelnen, doch alle im Ganzen befriedigen. Volksgeist, Staat, Sittlichkeit sind demnach als solche zwar unabhängig von jedem Einzelnen — denn selbst der große Mann seiner Zeit kann nicht abbrechen und neu bauen, sondern nur fortbauen — aber sie sind ganz und gar ein bloßes Product aller, besitzen keine von allen Einzelnen verschiedene objective Macht, sind keine selbständigen Agentien — der Geist der Gesellschaft ist nicht eine Kraft über alle, sondern in allen, allerdings aber über jedem Einzelnen. In diesem Sinne sind Recht, Sitte, Sitt-

lichkeit objective, reale Mächte: objectiv jedem Einzelnen gegenüber als fertige, obwol noch unvollendete Producte eines geschichtlichen Bildungsganges der ganzen Menschheit, real aber insofern der Einzelne wesentlich durch sie erzogen, von ihnen gebildet wird, als von Mächten, die auf die Gemüter aller wirken durch Vorstellungen, Gesinnungen, Neigungen, die sie entstehen lassen und befestigen. Jener Ausdruck darf aber nicht zu den zwei Irrtümern führen, dass Recht und Sittlichkeit vollendete Bildungen seien, denen sich der Einzelne nur zu fügen hat, wie einem Naturgesetz, während es umgekehrt grade seine Bestimmung ist sie in sich aufzunehmen und fortzubilden; und dass sie, unabhängig von allen Einzelnen, ein selbständiges Dasein und Leben haben. Sie sind so wenig selbständige Kräfte als die Lebenskraft, welche dem »Geist« in Hegels Sinne ganz analog ist, dagegen liegt in jenem Ausdruck dem Naturrecht gegenüber das Richtige und Tiefe, dass Recht und Sittlichkeit nicht auf bloßen Privatverhältnissen beruhen, sich nur im Privatleben kundgeben und dass man nicht aus abstracter Betrachtung des Einzelnen oder einiger Einzelnen als solcher zu genügender Erkenntnis derselben gelangen könne.

Die Wahrheiten der praktischen Philosophie, die durch sich selbst zur Gesellschaft fortgetrieben wird, lassen sich nicht durch Abstraction aus der Geschichte gewinnen (XIII), weil diese zwar die Gesetze des Geschehens, nicht aber einen festen Maßstab der sittlichen Beurteilung und mit ihm den Wert und Zweck des Lebens kennen lehren kann. Die Bestimmung des Menschen hängt ab .. von dem allgemeinen Charakter der Gattung, weshalb sie sich auch ohne specielle Rücksicht auf die Geschichte unmittelbar aus der Psychologie oder Anthropologie ableiten lassen muss. Der Charakter der Gattung bleibt sich immer gleich. Die Idee der Civilisation ist Waitz gleich ursprünglich wie die der innern Freiheit und erst auf Grund ihrer kann die Sittlichkeit des Individuums vollständig bestimmt werden. Anthropologie und Culturgeschichte sind neben der Psychologie Voraussetzungen der Ethik; jenen Wissenschaften könne eine Philosophie der Ge-

schichte an die Seite gestellt werden, welche die psychologische Genesis, subjective Entfaltung, gegenseitige Einwirkung der allgemein menschlichen Interessen zu betrachten hätte in Vergleichung mit dem zeitweiligen und absoluten ethischen Ideal.

Indem ich es mir versage diesen Anregungen zu folgen, spreche ich neben dem Dank gegen den Herausgeber die Hoffnung aus, dass wir noch Genaueres über Waitz's praktische Philosophie erfahren.

Zur Vergleichung drängen sich aus der Anthropologie folgende Stellen auf: I, 387. 388. 474; dazu Steinthal Philologie Geschichte und Psychologie 37, 38 und das dort Citirte.

Dr. K. Bruchmann.

Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus Speculation und Erfahrung von Dr. Carl Fortlage, Professor an der Universität Jena. Leipzig, F. A. Brockhaus 1875. XII u. 488 S. 8.

Der großen Reichhaltigkeit des in 37 Paragraphen geteilten Inhalts gegenüber, in dem mit weiter ausgesponnenen Betrachtungen kurz abgerissene wechseln, müssen wir uns auf eine nur teilweise Wiedergabe beschränken. Die Schrift, bestimmt des Verfassers System der Psychologie zu ergänzen und zu erweitern, geht von dem Grundsatz aus, dass erst durch die Anknüpfung an die höchste Methode der Speculation die psychologischen Tatsachen ihre Verwertung für die religiösen und moralischen Interessen der Menschheit erhalten, dass andrerseits erst durch die Anknüpfung an die reich gegliederten Stufenordnungen des organischen Lebens die psychologischen Tatsachen einen umfangreichen Blick in die Natur ermöglichen. So werde auch die psychologische

Betrachtung ein Mittel werden, durch das die verschiedenartigen einzelnen Gebiete der Naturwissenschaft mit einander eine engere Beziehung gewinnen können, wie sie nur allein möglich ist durch ein wissenschaftliches Eindringen in das Band, das alle Wesen zusammenbindet, das Band der Urseele. Zunächst will ich nur über den Inhalt berichten; die kritischen Bemerkungen folgen nachher. Den Principien der Wissenschaftslehre ergeben, bekennt sich der Verfasser zu der Ueberzeugung, dass die Grundgesetze des animalischen Trieblebens von denen der Physik durchaus verschieden sind, dass zwischen ihnen eine nicht geringere Kluft besteht als zwischen Animalität und Geist, dass die Gesetzgebung in Physik und Psychologie eine grundverschiedene ist. Wie sehr der Charakter dieser Psychologie ein metaphysischer ist, geht teils aus einzelnen Paragraphen, wie 31—37, teils aus der in der Vorrede ausgesprochenen Ansicht hervor, dass die Hervorentwicklung der Einzelseelen aus der Universalseele und ihre Rückkehr in die entsprechenden Teile derselben als in ewige Wohnorte der Einzelseelen, nicht ein der Speculation unzugängliches Thema sein könne, weil von der Geburt an bis zum Tode fortgehende Processe der Ernährung der Menschenseele aus entsprechenden Kraftquellen im absoluten Wesen stattfinden. »Die Gesetze dieser Ernährung der Einzelseelen aus der Urseele vermöge einer continuirlichen Kraftsaugung oder Kraftschöpfung liegen der Beobachtung im eignen Innern aufgedeckt vor, so dass von ihnen aus auf die Zusammenhänge der Einzelseelen mit der Universalseele mit Sicherheit geschlossen werden kann.«

Der Quell alles Lebens, die Brüste an denen Himmel und Erde hängt, ist das absolute Ich, die Urseele;*) ein großes Lebendiges ist die Natur. Nicht nur Fühlen, Denken, Begehren ist Sache der Psyche, auch die animalischen und vegetativen Functionen sind von psychischen Factoren bedingt und sogar das spröde Reich des Unorganischen scheint sich in den allumfassenden Kreis dieser Anschauung zu fügen.

*) 39. 40 f. 315. 319. 327. 331 f. 341 f. 347. 384.

Als Organismen nämlich von völlig herabgestimmter Triebkraft, entbehrend des Einstroms höherer Triebkräfte, sind die unorganischen Wesen anzusehen,*) fähig jedoch neue Gestaltungskräfte aus der Urseele an sich zu saugen. Hier saugt jede Substanz, jedes Atom für sich seine physikalischen Kraftströme aus der Urseele, während im Organischen derselbe Process von vielen mit einander im Consensus stehenden Substanzen und damit vom Organismus als einem Gesammtwesen vollzogen wird. Der Consensus wird verursacht von den Modellen oder Strebebildern**) der vegetativen oder animalischen Gestaltungstriebe, die den Substanzen gegenüber Saugepumpen höheres Grades sind; sie bestehen aus unbewusstem Vorstellungsinhalt, aus bewusstem freilich vom Standpunkt der Urseele aus. Zwei Arten physikalischer Processe sind zu unterscheiden (350 f.); zu den reinen gehören die Processe der unorganischen Natur als die Krystallisation, die Schwingungssysteme der Töne, Farben u. s. f., zu den gemischten die vegetativen und animalischen der Zellenpropagation, der Assimilation der Nahrungsmittel, der Blutbereitung u. s. f., alle gehen unbewusst vor sich.

Die unsern Organismus gestaltenden Triebe verfahren nach den Dimensionen und Formen eines geometrischen Schemas, das den Namen eines geometrischen Modells der Gestaltungstriebe verdient. Es ist ein Mittelglied zwischen Seele und Leib, innerem und äußerem Sinn, als gestaltendes Princip Gegenstand des innern Sinnes, eigentlich zu bezeichnen als inwendiger oder Seelenkörper von stereometrischer Natur. Er ist nach Analogie des Leibes zu denken; so zeigt sich z. B. der Seelenkörper bei Verlegung des Schmerzes in ein amputirtes Glied im Besitz eines Gliedes, das dem physiologischen Massenleib fehlt. So besitzen junge Hirsche, ehe es wirklich wächst, ein Geweih im stereometrischen Empfindungskörper ihres Selbstgefühls u. s. w. (Ueber Schopenhauer vgl. 436 f. 378 f. 19 f.)

---

*) 315 f. 339 f.

**) 232. 261 f. 326 f. 338 f. 386. 347.

Das Modell der Isolationstriebe ist in seiner pflanzlichen Wirksamkeit eine mannichfaltig figurirte Formel für die Einsaugung von Partikeln der Zellenpropagationstriebe aus der Urseele. Von der einen Seite ist das Modell Grundstamm des Vorstellungsinhalts in der Seele, von der andern enthält es eben ein geometrisch modellirtes Naturgesetz des Anwachsens von physikalischen Kraftströmen höheres Grades (der Zellenpropagationstriebe). — Den Unterschied zwischen Natur- und Vernunfttätigkeit*) bildet nicht das zweckmäßige Wirken, denn dieses kommt nicht nur in den Kräften der individuellen oder animalischen, sondern auch schon der generischen oder pflanzlichen Organisation vor. Diese Kräfte sind zum Unterschied gegen die mechanisch wirkenden der Physik und Chemie Triebe zu nennen.**)

Nennt man Geist ein vernünftiges, Seele ein individuelles Triebwesen, so ist die Pflanze ein organisches, das Tier ein seelisches, der Mensch ein geistiges Triebwesen. (Der Kraftbegriff bildet 5 Sprossen S. 85.) Das Tier, ein unvollkommenes Individuum (kein Tier denkt S. 83), bezieht die ihm eigentümlichen animalischen Stammtriebe aus dem unsichtbaren Allgemeinen (der überschwebenden Allgemeinheit), das in allen Individuen nach dem Grade der Ausbildung ihrer Selbständigkeit gegenwärtig ist, und die Kraft hat immer neue Individuen, unabhängig von den übrigen aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen. So hat nun Fisch, Amphibium und Vogel eine von der Säugetierseele erheblich verschiedene Triebformation. Die Fähigkeit, in den Gang einer höhern Organisation einzugehen, ist den Seelen der wilden Tiergruppen mehr eigen als denen der zahmen (S. 134). Abgesehen davon, dass zwischen Mensch und Tier psychologische Analogien der Entwicklung bestehen (s. unten), zeigt sich eine Verwandtschaft im organisirenden Instinctleben der Natur z. B. zwischen dem Generationstrieb, der Wanderlust und dem Ansetzen von Flügeln und Schwingen

---

*) 80 f. 105 f. 123. 128. 132. 142 f. 314.

**) 307 f. 326. 342. 437.

überzustellen. Und die Natur? Der Affe, einer späten, dem Menschen gleichzeitigen Epoche angehörend, bezeichnet als Tier mit Händen die fortschreitende oder erfinderische Richtung. Daneben wird der Gegensatz des Zahmen und Wilden durch die Gras- und Fleischfresser (Hufen und Klauen — Krallen) vertreten. »Elefant, Pferd und Stier als hervorragendste Symbole der Zahmheit repräsentiren eine Richtung aus einer früheren Weltperiode her, die parallel geht mit derjenigen, welche heute durch die chinesischen Zustände der Cultur oder geselligen Zahmheit dargestellt wird“ (123). Die Krystallisation des Reiches der Mitte sei nicht zu denken ohne den Geselligkeitstrieb der mongolischen Völkerschaften, ähnlich Tieren, die in Rudeln und Heerden leben. So sei denn der Gegensatz einer zahmen und wilden, geselligen und ungeselligen Seelenrichtung eine Triebfeder, die tief in den Organisationsprocess der Natur hineinreiche. Wie der Chinese gleichsam Elefant, so sei der Afrikaner Tieger der Menschheit; ein Gegensatz, der auch im Körperbau angedeutet sei (132).*) Die Geschichte sei im allgemeinen ein Reich des Schmerzes (die Natur ein Reich des Genusses, der freilich zu immer heißerem Verlangen führe), der Versuchung, der nicht zu befriedigenden Wünsche und Ideale. Das Herabsteigen der Seelen aus der Urseele ergreift immer desto höhere Grade, je weiter der weltgeschichtliche Process fortschreitet. Nicht also fühlte sich die Menschenseele veranlasst niederzusteigen in den Zeiten, da es nur Fische, Amphibien und Vögel gab u. s. f. Das ganze Werk der »Emanation« hat, da es sich um die Heraufläuterung niederer Kraftstufen in höhere handelt, seine ethische Seite, ohne jedoch von Grund aus ein ethischer Process zu sein; er entsteht erst und insoweit, als die Spontaneität Spielraum gewinnt in den Läuterungsprocess einzugreifen. Der Einzelne hat nur insofern eine hohe Bedeutung, als er sich zum Recipienten für die Kräfte des Allgemeinen macht. Die Weltkörperseele (siehe unten) habe keineswegs allein die geistige Gemeinschaft der

*) Vgl. dazu diese Zeitschr. VIII, 1 S. 118. 119. Waitz Anthropol. I, 80.

lichen Gestalt (144, 145) ein sprungweises Verfahren des sonst so methodischen Naturlaufs zu begreifen sei, sucht Fortlage durch eine Analogie des historischen Lebens weniger problematisch zu machen. Ein solches Verfahren, meint er, ist ganz übereinstimmend mit dem Charakter der erfinderischen und abenteuerlustigen Bildungsvölker, die an den Hauptknotenpunkten ihres Lebens nicht selten sprungartig und in starkem Gegensatz zu ausgelebten Bildungsstufen unerhörte und gefahrvolle Wege wandeln, zuweilen auch aus früheren, längst verlassenen Lebensformen einzelne Züge mit paradoxer Kühnheit ins Leben zurückrufen. Ein Paradigma der ersten Art sei das Christentum, »denn es trat im schroffen Gegensatz auf gegen das ganze frühere Leben des Occidents«; ein Paradigma der zweiten sei die Renaissance, »denn hier wusste sich der christliche Geist aus früheren, ganz heterogenen Bildungszuständen das ihm zu seiner inneren Lebensbefriedigung Taugliche anzueignen mit ebenso eigensinniger Auswahl, als womit der werdende Menschenorganismus sich den Hacken des Straußes, die Zunge des Papageis, die Kehle der Nachtigall und den architektonischen Sinn der Biene anzueignen verstand«. Drei psychische Grundformen gibt es, die vom Menschengeschlecht bis tief ins Tierreich sich verfolgen lassen; auf der einen Seite die Völker der kaukasischen Abstammung als Träger und Fortbildner der geistigen Cultur, ein Geschlecht mit dem Bewusstsein, dass es durch menschliche Kraft und Erfindung einen Fortschritt der Geistescultur gebe, das wegen seines rastlosen Eifers zum Fortschritt die erfinderische Seelenbeschaffenheit zeigt; die unerfinderische zeigen die farbigen Nationen, die sogenannten wilden Völker. In der Mitte liegt der mongolische Stamm, ein eigentümlicher Typus für sich, im Ganzen mit ruhigem Sinn in den Institutionen der Vergangenheit fortlebend. Im Vergleich mit den Chinesen sei der Gang der Geschichte bei den europäischen Völkern barock, sonderbar, willkürlich (117, 118). China sei als das Mittelreich und der colossale Kern der civilisirten oder zahmen Menschheit mit den Völkern der kaukasischen Raee den Farbigen gegen-

überzustellen. Und die Natur? Der Affe, einer späten, dem Menschen gleichzeitigen Epoche angehörend, bezeichnet als Tier mit Händen die fortschreitende oder erfinderische Richtung. Daneben wird der Gegensatz des Zahmen und Wilden durch die Gras- und Fleischfresser (Hufen und Klauen — Krallen) vertreten. »Elefant, Pferd und Stier als hervorragendste Symbole der Zahmheit repräsentiren eine Richtung aus einer früheren Weltperiode her, die parallel geht mit derjenigen, welche heute durch die chinesischen Zustände der Cultur oder geselligen Zahmheit dargestellt wird" (123). Die Krystallisation des Reiches der Mitte sei nicht zu denken ohne den Geselligkeitstrieb der mongolischen Völkerschaften, ähnlich Tieren, die in Rudeln und Heerden leben. So sei denn der Gegensatz einer zahmen und wilden, geselligen und ungeselligen Seelenrichtung eine Triebfeder, die tief in den Organisationsprocess der Natur hineinreiche. Wie der Chinese gleichsam Elefant, so sei der Afrikaner Tieger der Menschheit; ein Gegensatz, der auch im Körperbau angedeutet sei (132).*) Die Geschichte sei im allgemeinen ein Reich des Schmerzes (die Natur ein Reich des Genusses, der freilich zu immer heißerem Verlangen führe), der Versuchung, der nicht zu befriedigenden Wünsche und Ideale. Das Herabsteigen der Seelen aus der Urseele ergreift immer desto höhere Grade, je weiter der weltgeschichtliche Process fortschreitet. Nicht also fühlte sich die Menschenseele veranlasst niederzusteigen in den Zeiten, da es nur Fische, Amphibien und Vögel gab u. s. f. Das ganze Werk der »Emanation« hat, da es sich um die Herausläuterung niederer Kraftstufen in höhere handelt, seine ethische Seite, ohne jedoch von Grund aus ein ethischer Process zu sein; er entsteht erst und insoweit, als die Spontaneität Spielraum gewinnt in den Läuterungsprocess einzugreifen. Der Einzelne hat nur insofern eine hohe Bedeutung, als er sich zum Recipienten für die Kräfte des Allgemeinen macht. Die Weltkörperseele (siehe unten) habe keineswegs allein die geistige Gemeinschaft der

---

*) Vgl. dazu diese Zeitschr. VIII, 1 S. 118. 119. Waitz Anthropol. I, 80.

auf einem Weltkörper lebenden weltgeschichtlichen Menschheit zu bedeuten. — Die Elemente der Triebe sind Gefühle der Lust und Unlust; davon gehen Strebungen aus, sich beziehend auf künftige Zustände; diese stellen sich dar in Strebebildern, die der Trieb zweckmäßig, nicht jedoch ohne Irrtum erstrebt. Die Ernährung des Gehirns und der übrigen Nervengewebe entspringt aus physikalischen Kräften und animalischen Trieben. Sollen nun die animalischen Triebe bewusst werden, so müssen sie sich abtrennen von den physikalischen Processen, mit denen sie die Nervengewebe ernähren. Das Bewusstsein begleitet nicht als Phänomen diesen Uebergang des Triebes, sondern es ist dieser Zustand selbst: das ist die Transmutation oder Transfiguration der Triebe. Also eine Identität desselben Wesens findet hier statt in seinen verschiedenen Zuständen.

Die Einzelseelen ernähren sich durch Ansaugung aus der Urseele. Bewusstsein*) oder Aufmerksamkeit entsteht durch Triebhemmung, die aus dem Innern des psychischen Selbst sich erhebt. Dieses ist für sich eine Triebkraft höheres Grades, gegen die sich die animalischen Triebe als Recipienten verhalten. Dieser Gegentrieb fließt unmittelbar aus der Urseele. Das Bewusstsein ist kein passiver Zuschauer der Vorstellungen. Setzt sich ein Empfindungsreiz in einen Bewegungsreiz um, so kann nur Bewusstsein entstehen durch eine beim Ueberspringen aus dem Sensorium ins Motorium sich erhebende Frage auf welchen der motorischen Fäden der Reiz überspringen soll. Erwarten, Beobachten, Ueberlegen sind Arten des Bewusstseins. Weder einen constanten Wohnsitz habe es (329) noch sei das Gehirn in demselben Sinne sein Organ zu nennen, in dem z. B. der Magen Organ des Blutbereitungstriebes ist. Denn dieses Organ gewinnt von dem in ihm wohnenden Trieb Kräfte zu dynamischen Wirkungen, während das Gehirn von den in ihm consensuell concentrirten Trieben nicht den mindesten Gewinn, sondern nur Verlust habe. Das Bewusstsein (also gehemmter animalischer Trieb)

*) 159 f. 171. 368. 312 f. 318. 327. 228. 309. 328 f. 336. 455. 426.

auf seiner dritten und höchsten Stufe gewinnt den Charakter einer spontanen Productionsfähigkeit apriorischer Anschauungen und Begriffe. Es ist überall ein unmittelbares Eingreifen von intermittirenden Tätigkeiten aus der Urseele.*) Sie steht in Verbindung mit psychischen Wohnsitzen (368), mit der Weltkörperseele,**) die eben einen Teil der Urseele***) bildet. Als Kraftquelle nämlich für das psychische Princip der lebendigen Wesen bietet sich uns die Weltkörperseele an, aus der die Einzelseelen der Organismen als Zweiglein oder Blüten sich emporwinden, in die sie nach vollbrachtem Lebenskreislauf wieder niedertauchen. Sie ist jedoch zu denken als in sich selbst ruhende geistige Substanz, den Weltkörper umschwebend, nicht ihn durchdringend, eine rein in sich begründete und getragene Sphäre unter ähnlichen Schwestersphären. Sie ist der unsterbliche Seelenwohnsitz der mit der unorganischen Masse des Weltkörpers vermöge der an seiner Oberfläche lebenden Organismen in Verbindung steht. Das Urgesetz, wonach durch den Abstrom endlicher, relativ unbewusster Weltkörperseelen aus ihren unendlichen Bewusstseinsquellen das Urbewusstsein des Weltalls keine Alteration erfährt, lässt sich in die Formel fassen $\infty - n = \infty$. — So eng hängt das menschliche Ich mit dem absoluten der Urseele zusammen, dass solange der Zustrom aus dieser aufhört, ich aufhöre vorhanden zu sein, weil ich nichts Anderes bin als dieser Zustrom, dass ich folglich auch in allem Tun nur mit der Urseele entliehenen Kräften arbeite, die täglich und stündlich im Augenblick des Bedürfnisses zuströmen. Die kraftsaugende Substanz (Atom) entspricht einer auf ewige Art in der Urseele fixirten Vorstellung von mathematischem Inhalt (340). Ausdehnung, Gestalt, Größe, Beweglichkeit, Widerstand sind Begriffe mathematischer Natur, d. h. Begriffe aus lauter Merkmalen, die Raum-, Zeit- und Zahlenverhältnissen angehören und daher aus apriorischem Vorstellungsinhalt geschöpft sind. Will die Behauptung, dass im Weltall die Summe der Kräfte eine

---

*) Ueber Seelenvermögen S. 336.

**) 387. 389. 365 f. 373. 377.

***) 39 f. 315 f. 327. 331 f. 341 f. 384.

ebenso constante sei als die Summe der Substanzen, meinen, dass die Quellen, aus denen physikalische Kraftströme fließen, diese Ströme in physikalischer Form enthalten müssten, so sprächen dagegen alle die Fälle, in denen sich eine Transmutation von dynamischer in ideelle Wirksamkeit der animalischen Triebe zu erkennen gebe (341), wie bei der Triebhemmung, beim Einschlafen, wo eine Summe von Vorstellungskraft in den Nutritionsprocess des Gehirns zum Nutzen dieses Organs zurückkehrt. »Auf gewisse Umstände« komme es an, ob das Modell seinem Quell, mit dem es als Recipient in Verbindung steht, physikalische oder ideelle Kräfte entsaugen soll. So transmutiren sich die ideellen Triebpartikeln der Urseele in physikalische Kraftimpulse. Je weiter nach oben die organische Entwicklung steigt, desto ähnlicher wird sie den reinen Tätigkeiten der Urseele. Durch den Zuschuss von Kräften höheres Grades wird immer ein organisirender Scheidungsprocess eingeleitet (359). Die Möglichkeit der Erscheinungswelt ist ein Werk des absoluten Ich in seiner Totalität, die Wirklichkeit hingegen ein Werk derjenigen Teile, die gegen das Ganze in eine isolirte Stellung treten. Die Setzung solcher Teile muss mit zu den Urtätigkeiten des absoluten Ich in seiner Totalität gerechnet werden. Wie es keine absolut unbewussten Kräfte und Triebe im Universum gibt, so sind die Gesetze des Bewusstseins zugleich die der Natur (388). Darum ist die Betrachtung des innern Sinnes notwendig und ersprießlich (18. 32. 48).

Wie Sein gemacht wird, wir wissen es nicht; was es sei, zu erkennen, bemüht sich rastlos der energische Kampf entgegengesetzter Meinungen. Entweder in allem und jedem oder nur in einem Teil des Seienden die Spuren des Geistes zu finden, will eine umfassende Interpretation der Erscheinungen uns empfehlen; doch welche zunächst in der Stufenreihe der Wesen zu ihrer Erklärung seiner bedürfen, der für den Menschen meist in Anspruch genommen wird, ob er plötzlich mit dem Reich des Organischen hervorspringt oder erst dessen höchsten Stufen eigen ist, darüber wird gestritten.

Während aber bei den Naturforschern das Gesetz von der Erhaltung der Kraft trotz dieser unerledigten Fragen einen festen Grundsatz der Forschung bildet,*) führt die entsprechende Formel für den Geist nur auf Probleme; mit größerem Recht können wir schon vom Haushalt der Natur als vom Haushalt des geistigen Lebens reden (Lazarus Leb. d. S. 2. Aufl. I 356). Wie es nun keinem Zweifel unterliegt, dass dieser allgemeine Gedanke einer metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Abfindung bedarf, wie die Individualpsychologie in ihrer Sphäre (denn die Frage nach dem Wesen und Wirken des Geistes hat eine metaphysische Seite), so wird doch eine einzelne Anwendung jenes Gedankens, z. B. auf einen Volksgeist, ebensowenig metaphysisch zu sein brauchen wie die Psychologie, die als empirische sich am erfolgreichsten um die psychische Erkenntnis verdient gemacht hat, so dass ich Fortlages Meinung, die Psychologie bedürfe überall scharfer speculativer Anregungen, ohne welche sie versumpfe (6), nur in bedingter Weise beistimmen kann. Dagegen ist festzuhalten, dass »ebenso sehr als die psychische Beschaffenheit des Menschen abhängig ist von der leiblichen Organisation, auch die letztere von der ersteren abhängig ist« (116. vgl. Steinthal Mande-Negerspr. 76). »Die erfinderischen Nationen sind nicht nur darum solche, weil sie die Organisation dazu empfangen haben, sondern wieder auch dadurch, dass sie ein erfinderisches Leben führten, bis zu ihrer gegenwärtigen Stufe hinauf organisirt worden« (117). Sonst scheint indessen die historische Ansicht des Verfassers manche Schwierigkeit unaufgeklärt zu lassen. Sind die drei von ihm aufgestellten Kategorien für die Charakteristik des geschichtlichen Lebens ausreichend, so dass jede für sich die unter ihr befassten Völker voll bezeichnet, ihre Summe alle gegebenen enthält? Welcher Historiker wird sich nicht dagegen sträuben irgendwo ein sprungartiges Fortschreiten der Entwicklung anzuerkennen? Und innerhalb der Kaukasier

*) Denn verwerten können wir allerdings die Mitwirkung des Unendlichen für die Durchführung der Erklärungen im Einzelnen nicht u. s. f. Lotze Mikrok. 2. Aufl. I 436.

z. B. sollten die tiefgreifenden Unterschiede der Sprachen (der inneren Sprachform), der Mythen, der Sitten u. s. f. gegen jenen einen charakteristischen Typus nichts bedeuten? Die Geschichte der Religionen sodann, lässt sie sich unter jenes Schema befassen? Mit drei psychischen Grundformen ausgerüstet wandle das Absolute seine in veränderter Form sich gleichen Wege; will man die Frage wie in seinem Wesen gerade diese Art zu wirken begründet sei als eine müßige bei Seite lassen, erhebt sich nicht gegen die geforderte Erwartung, in beiden Reichen dieselben Typen als bestimmende zu finden, die zweifelnde Ueberlegung, wie dies bei der so großen Verschiedenheit der Menschen- und Tierseele denkbar sei? Soll der neue Inhalt, der mit dem Menschengeist in den geschichtlichen Process einzugreifen beginnt, die Ideen des Schönen, des Guten *) u. s. f., wovon bei den Tieren keine oder nur schwache Spuren vorhanden sind, nicht unterscheidend und reich genug sein um mit den Schranken und der Gliederung jenes Schemas unverträglich zu sein? Kurz, die unermessliche Fülle des geistigen Lebens geht bei dieser Schematisirung verloren und lässt sich aus jenen Grundtypen nicht systematisch ableiten. Freilich will Fortlage nicht Geschichte construiren, aber seine Andeutungen darüber lassen den Gegensatz zwischen ihm und andern Forschern erkennen. Ich glaube, dass man seinem als metaphysisch zu bezeichnenden Standpunkt gegenüber sich besser auf den als psychologisch zu bezeichnenden stellen möchte. Gesetze der geschichtlichen Entwicklung suchen wir; kein Zweifel, dass alles empirische Material durchforscht werden muss, um ihrer verborgenen Wirksamkeit habhaft zu werden. Statt aber vom Absoluten und den Grundtypen der Natur aus den mühevollen Weg zu unternehmen, wie doch F. es zu raten

*) In § 14 S. 150 f. wie finden sich die moralischen Gemütszustände des Menschen in der Tierwelt vorbereitet? finde ich kein Ergebnis. Eine Spur, ein Analogon von Religion mag man z. B. in der unterwürfigen Anhänglichkeit des Hundes an seinen Herrn finden; in primitiven Zeiten ist der Führer, der Häuptling Gegenstand eines ähnlichen Gefühls, das als erste Stufe des religiösen bezeichnet werden kann. Vgl. auch Steinthal Abriss I S. 350 § 462.

scheint, bietet sich das Leben des Geistes zurerst in der Sprache als der andere hoffnungsvollere Weg dar, um die Gesetze des geistigen Lebens zu finden. Wie niemandem unbekannt ist, dass die Natur,*) dass die trivialsten Gewohnheiten des Daseins (Mande-Negerspr. 76) auf gewisse Weise den Geist beeinflussen, so bedarf auch der Glaube, dass der Geist für die Geschichte der wesentlichste Factor ist nicht einer besonderen Autorität. Den Geist also zu erforschen in allem, was ausschließlich als sein Werk zu betrachten ist, stellt sich als erste und natürlichste Forderung heraus. — So wenig sich nun die psychischen Erscheinungen beim Individuum in den alles verbindenden Kreis des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft einfügen, so wenig dies ein Grund ist, die Betrachtung des geistigen Lebens bis zur Formulirung einer metaphysischen Ansicht zu verzögern, so scheint auch die historische, nennen wir sie die völkerpsychologische, Analysis des systematischen Ganges einer metaphysischen Construction nicht zu bedürfen, ja besser ihre eignen Wege zu wandeln.

Zwar ist es unvermeidlich für den Verlauf der geschichtlichen Processe einige Grundanschauungen, etwa dass es sich in der Geschichte um die Verwirklichung der Idee des Guten handle, dass ein geistiges Princip der Zweckmäßigkeit ihren Erscheinungen zu Grunde liege u. s. f., als höchste Apperceptionsorgane sich anzueignen, aber weder das chaotische Detail der Erscheinungen will sich diesen allgemeinen Formeln bequemen, noch ist es unbedenklich sich derartige Maximen als schöpferische Mächte zu denken, wie etwa die Idee des Dramas in schönster Ordnung ihre Momente praktisch in die Erscheinung bringt. Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen speculativer und empirischer Psychologie besteht zwischen einer constructiven Philosophie der Geschichte und der Völkerpsychologie. Weder das Was noch das Wie des geschichtlichen Lebens scheint durch jene drei Typen an Deutlichkeit zu gewinnen.

Die buntfarbige, vielgestaltige Welt, die uns umgibt, wir

*) Peschel, Neue Probleme der vergleichenden Erdkunde, Leipzig 1870. S. 168 f.

selbst sind Werk des Absoluten, ja es selbst; was irgend geschieht, alle physikalischen, vegetativen, animalischen und geistigen Processe nähren sich aus der Urseele, von der die Weltkörperseele z. B. der Erde einen Teil ausmacht. Nach dem unerforschlichen Ratschluss ihres Wesens bringt nun die Urseele Pflanzen und Tiere hervor; die psychischen, sie bedingenden Elemente müssen also behufs dieser Production in die Sphäre des Nicht-Ich übertreten, um von da seiner Zeit in die ewigen Seelenwohnsitze zurückzukehren. Die immer höheren seelischen Triebkräfte, die bis zum Menschen hinauf in unsrer Welt allmählich wirksam werden, zu entlassen, muss offenbar wie im Belieben, so im Plane der Weltkörperseele liegen, da »zu einer gewissen Zeit die menschliche Seele sich noch nicht veranlasst fand herabzusteigen.« Auch sie kehrt nach getanem Dienst in die ewige Heimat zurück. Wer möchte dem Absoluten, was es nun sein mag, einige Wunderlichkeit vorwerfen? Hier indessen scheinen uns die vertrauteren Begriffe geistiges Lebens ganz zu verlassen. Die Weltkörperseele macht einen verschwindenden Teil der Urseele aus und doch ist sie im Stande für die immer höheren Processe des geistigen Lebens gleichsam ein unerschöpflicher Ocean zu sein. Und bis zu welchem Ziel hin wird sie dem Nicht-Ich dienstbar sein? Sind die psychischen Elemente der eigentliche Factor in der Geschichte und wird sie je länger, desto reicher, wie lässt sich erklären, dass aller Geist, der wieder in sein reines Dasein zurückgekehrt ist, in diesem selbst so spurlos verschwindet wie die Wellen des Stroms, der dem Erzeuger nach langer Wanderung ans Herz eilt? Denn wie steht es, fragt man, mit der Unsterblichkeit? Ist der Geist nur durch die geschichtliche Fortpflanzung seiner Erzeugnisse unsterblich oder hat er noch ein andres Dasein in einer freilich unserer Kenntnis sich entziehenden Form? Und ein Dasein welches Inhalts? Was bleibt ihm von der irdischen Existenz? Und den Organismus jener Wohnsitze, wie soll man sich ihn gegliedert denken, da er Triebkräfte niederes und höheres Grades enthält? Sie für gleichwertig zu halten, ließe wol der Umstand erwarten,

dass sie aus dem Dienst im Nicht-Ich, den sie gewissermaßen knechtisch-stumm verrichten, entlassen, im Meere der Weltkörperseele zu unterschiedslosen Wellen werden. Ja wie dieser Seelenwohnsitz an sich zu denken sei, wird Manchem, der selbst der Hoffnung, in jenen Sphären des wesenlosen Grau grüne Weide zu finden, sich entschlagen hat, vorzustellen schwierig sein. Denn eben diese psychische Sphäre, keineswegs etwa ihren Planeten durchdringend, sondern nur vermittelst seiner von ihr gespeisten Organismen mit ihm zusammenhängend, hat ein von jenem gesondertes Dasein. Fassen wir nur das Seiende als das Absolute, das alle, auch die uns unbewusst scheinenden Processe mit der Klarheit des Bewusstseins vollbringt, das unsern irdischen Planeten durch Entlassung von physikalischen u. a. Kraftströmen gebildet hat, wie sollen wir es uns vorstellen, dass die Rückkehr der psychischen Triebe nach einer abgesonderten Sphäre hin erfolgt, die freilich ein Teil der Urseele ist? Denn das wahrhaft Seiende, das Absolute ist ja immer nur eins und dasselbe, in allem in sich und auf sich wirkend, unverträglich mit der Vorstellung, dass einer seiner Triebe einen »unsagbaren Weg« zurückzulegen habe, um seine vorige Wirksamkeit mit dem ruhigen Aufgehen in das Absolute zu vertauschen oder nach dem Plane des Absoluten eine neue Tätigkeit zu beginnen? Und jene regelmäßige, verlustlose Entlassung selbst, wie soll man sie denken? Wann kehren Pflanzenseelen zur Weltkörperseele zurück? Freilich nur eine allen Systemen in gleicher Weise schwer zu beantwortende Frage ist die nach der Entstehung der Seelen. Soll man die Seele des Individuums sich ohne irgend einen elterlichen Teil, der wenigstens einen Anhaltspunkt für die zuweilen vorhandene große Aehnlichkeit mit den Erzeugern zu bieten scheint, entstehend denken und so auch die elterlichen Seelen gleichsam ganz und ohne Verlust sich zurückziehend ins Absolute? Auch nicht dadurch scheinen sich diese Fragen als ungehörige abweisen zu lassen, dass man auf die unsern Vorstellungen so unfassbare, einmal nicht zu ergründende Natur des Absoluten hinweist, die eben nur aus dem Spiel ihrer

Erscheinungen erschlossen sein will; denn »eine abgesonderte, in sich ruhende geistige Sphäre«, die ähnliche Schwestersphären habe, zu der gleichsam aus der Fremde die verschieden gearteten Seelen wieder aufsteigen, will eine ausgesprochenere Oekonomie des Absoluten andeuten. Und doch tritt diesem stetig sich wiederholenden Verlangen*) die Tatsache seiner Unerreichbarkeit mit der Forderung entgegen, dass wir nach jenen Sphären nicht wagen sollen zu streben, uns resignirend, dass, wenn eine uns liebgewordene Auffassung vom Seienden im allgemeinen uns befriedigt, wir im Einzelnen doch zu dem Bekenntnis, wie problematisch, wie wenig deducirbar eben dieses sei, so oft uns gedrungen fühlen. Ja der mit dem Glanz seiner Geschichte umkleidete Name des Absoluten selbst lässt sich, da ja außer ihm nichts sein kann, mit dem des Seienden vertauschen. Die Vorstellung aber von der Einheitlichkeit des Seienden scheint mir bei Fortlage unter der Construction der Weltkörperseele gelitten zu haben. Niemandem kann einfallen einem so energischen speculativen Denker, der die Summe seiner Ueberzeugungen mit einer mich wenigstens angenehm berührenden Entschiedenheit darlegt, Schranken setzen zu wollen, doch wäre vielleicht die Klarheit seiner metaphysischen Ansichten mindestens dieselbe geblieben, wenn er manche Probleme einfach als solche bezeichnet hätte und so mit der gewiss vielen beiwohnenden Ueberzeugung ihrer Unlösbarkeit in Einklang geblieben wäre. Will man die Beantwortung dieser letzten Fragen als nicht unabhängig von der Kenntnis des höchsten Zwecks alles Seins ansehen (vgl. Mikrokosm. I 437 f.), zu dessen Erfüllung ihre Objecte doch beitragen müssen, so steht ihrer Beantwortung unsre Unkenntnis jenes Zweckes entgegen; auch stellt Fortlage diese Betrachtung nicht an; nur meint er (478) dass das Ziel und der Endzweck unsres Lebens in einem andern Lebenszustande liegen müsse, da das Moralgesetz, wie es doch unaufhörlich wolle, im gegen-

*) Wie steht es, könnte man fragen, mit unsern drei Typen auf andern Planeten? und wenn es anders sein soll, warum?

wärtigen Zustand unsres Lebens keineswegs eine unbeschränkte Herschaft ausübe. — Mit Kant und Schopenhauer unterscheidet Fortlage empirischen und intelligiblen Charakter (446).

Die Erwartung des Lesers, in den »Beiträgen« empirische Psychologie zu finden, wäre fast durchweg eine unberechtigte; Kategorien wie Wille, Charakter u. a. werden lediglich mit den constructiven Mitteln der Urseele und der aus ihr fließenden Triebe eingeführt. Grade diese speculative Art der Betrachtung, die durch umfassende Naturkenntnis unterstützt wird, mag manchem willkommen sein. Ich zweifle nicht, dass sowol der allgemeine metaphysische Standpunkt Fortlages, wie er sich in diesem Buche darstellt, als auch seine Behandlung psychologischer Probleme dem Leser vielfache Anregung bieten wird. Man sieht wie wenig die Speculation bei uns erstorben ist. Nur in Kürze bemerke ich, dass die mythologische Apperception des Proteus den ihr von Fortlage beigelegten ahnungsreichen wissenschaftlichen Hintergrund mir keineswegs zu haben scheint.

Anders als Fortlage will, erklären die Abgeschlossenheit und den conservativen Charakter der Chinesen Peschel a. a. O. S. 170 und Waitz Anthrop. I. 416, wo auch Ritter, Erdkunde IV, 712 citirt wird. — Darüber, dass einzelne Völker einer Race zurückbleiben, s. Waitz Anthrop. I 390 f., dass alle gleichbegabt seien, 430 f. 393. (Ein störender Druckfehler ist es, wenn S. 24 Anmerk. 2 und S. 30 unten, der erste Band von Steinthals Abriss der Sprachwissenschaft als »Einleitung in die Psychologie der Sprachwissenschaft“ erscheint.)

Dr. K. Bruchmann.

Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig, 1875.

Von der Entwicklungsgeschichte der kantischen Philosophie, die K. Fischer im III. Bande seiner Gesch. d. n.

Philos. gegeben hat, unterscheidet sich die Arbeit Paulsens dadurch, dass sie sich auf die erkenntnistheoretischen Probleme beschränkt, dass sie in mehreren Punkten zu andern Resultaten führt, und dass sie das Ergebnis der vorkritischen Epochen des kantischen Denkens für die Feststellung des Hauptproblems der Cr. d. r. V. zu verwerten sucht. Jene Beschränkung auf die Erkenntnistheorie kann im Hinblick auf den Zweck und die Aufgabe des Hauptwerkes Kants als wohl berechtigt angesehen werden. Es ist gewiss richtig, wenn ein Recensent der Schrift Paulsens in der Jen. Littztg. behauptet, Kant müsse durchaus in seiner Gesammtheit betrachtet werden, um in allen Einzelheiten verstanden zu werden. Aber es ist nicht nöthig und nicht gut, alle Einzelheiten auf einmal in Betracht zu ziehen, und wo es nur Aufgabe ist, eine der wichtigsten Gedankenreihen Kants aufzudecken, da ist Beschränkung notwendig. Wir haben nicht bemerkt, dass eine bedeutsame Conception Kants, die mit der Erkenntnistheorie zusammenhinge, von Paulsen übersehen sei, und höchstens bei der Darstellung des Dogmatismus in der ersten Periode möchte vielleicht noch von einem Einfluss Newtons und nicht nur von getreuer Nachbildung des schon mit Widersprüchen behafteten leibnizschen Rationalismus zu reden sein. Von den Resultaten Paulsens, die von K. Fischers Auffassung abweichen, scheint uns das wichtigste, die Verlegung des Einflusses der humeschen Lectüre in das Ende der sechziger Jahre, richtig zu sein. Die Verwertung der Ergebnisse der vorkritischen Perioden für die Erklärung der Cr. d. r. V. ist als eine sichere und besonnene zu bezeichnen, weil Paulsen durchgängig bemüht gewesen ist, in Kant nicht schon den zukünftigen kritischen Philosophen, sondern das zu sehen, was er wirklich noch ist. Im allgemeinen müssen wir uns daher den Auseinandersetzungen Paulsens anschließen; folgen wir ihm nun auf seinem Wege durch die einzelnen Untersuchungen von der nova dilucidatio Kants bis zur II. Auflage der Cr. d. r. V.

Im XVIII. Jahrhundert beherschen die Philosophie zwei große Gegensätze, der Rationalismus und der Empirismus.

Jener lässt die Wissenschaft aus einem System von Vernunftschlüssen, dieser aus der Beobachtung gegebner Zusammenhänge hervorgehen. Der Rationalismus findet in dem nach dem Satze des Widerspruchs durch Analysis gefundenen System von Vernunftschlüssen ein genaues Abbild des objectiven Zusammenhanges der Dinge, der Empirismus räumt zwar ein, dass es eine Wissenschaft der Begriffe aus reiner Vernunft gebe, behauptet aber, dass über Tatsachen und den Zusammenhang des Gegebnen nur durch Beobachtung Aufschluss gewonnen werde. Der Rationalismus hat seinen klarsten Ausdruck bei Spinoza in der Formel: causari = sequi gefunden. Das Causalgesetz ist zugleich Natur- und Denkgesetz. Leibniz hat durch die Behauptung, dass nicht alle möglichen Dinge compossibel wären, die Voraussetzung Spinozas aufgegeben, nach der Dinge und Begriffe überall congruiren. Er hat den begrifflichen Ableitungen nicht unmittelbar Realität zugeschrieben; er hat von seiner Metaphysik aus ein dem Rationalismus feindliches Princip in die Erkenntnistheorie getragen. Aber er hat darum dem Rationalismus nicht entsagt. Er schwankt, indem er bald die Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnis der Tatsachen behauptet, bald nicht zugeben kann. Daher erscheint bei ihm das Verhältnis der beiden obersten Erkenntnisprincipien, des Satzes des Widerspruchs und des Satzes vom zureichenden Grunde, nicht fest bestimmt. Bald wird der Satz des zureichenden Grundes, wie es ein consequenter Rationalismus forderte, von dem des Widerspruchs abgeleitet, bald treten beide als selbständige, coordinirte Principien auf. Die Zeit nach Leibniz hat daran gearbeitet, das Verhältnis beider Principien klar zu stellen. Kant ist in diese Strömung hineingezogen worden. Sein erster Standpunkt zur Erkenntnistheorie ist der wolfische Rationalismus; er begründet ihn in der Dissertation, princ. prim. cogn. metaph. nov. dilucid.: Zur Wahrheit eines Urteils gehört nach Kant die Notwendigkeit, d. i. die Unmöglichkeit seines Gegenteils. Jedes wahre Urteil ist notwendig nach dem Satz des Widerspruchs. Wissen ist ein System von notwendigen Urteilen,

in dem jedes seinen bestimmenden Grund in dem vorhergehenden hat. Das oberste Glied dieser Kette von Urteilen ist das principium identitatis in seiner doppelten Formel: Quidquid est, est und quidquid non est, non est. Als das Material, aus dem das System des Wissens construirt wird, wird von Kant in Uebereinstimmung mit dem Rationalismus der Gottesbegriff angesehen. Daneben sieht er jedoch schon in kurzen Andeutungen das Material in einer unbestimmten Menge von verworren gegebenen Begriffen, aus denen durch Abstraction zur Realität aufgestiegen wird. Im Zusammenhang hiermit schwankt auch er in der Bestimmung des Verhältnisses des Satzes vom zureichenden Grunde zu dem Satz des Widerspruchs. Der Satz des zureichenden Grundes gilt ihm als demonstrirbar und somit als vom Satze des Widerspruchs abhängig. Allein beide Sätze treten auch als selbständige Principien auf. Die Schrift Kants übersteigt also nur wenig den leibnizschen Rationalismus. Einen Anfang zu den späteren Entdeckungen enthält sie, wie Paulsen meint, nur in so fern, als sie bei ihrer klaren Formulirung das Ungenügende des rationalistischen Standpunktes aufdeckt. Jedoch liegt in den Sätzen, die dem Rationalismus schon widersprechen auch ein positiver Keim zu den Sätzen der zweiten Periode. K. Fischer hebt vielleicht diese Abweichung nur zu stark hervor, wenn er in der Dissertation schon einige der Hauptschriften des nächsten Decenniums vorgebildet sieht. Auch Paulsen scheint dies auf p. 62 zuzugeben. Freilich ist sich Kant der Widersprüche in seinen Ansichten noch nicht bewusst.

Eine zweite zusammenhängende Entwicklungsperiode beginnt für Kant mit dem Anfang der sechziger Jahre. Sie liegt vor in fünf kleineren erkenntnistheoretischen Schriften. Von diesen ist nach der Ansicht Paulsens die über den »einzig möglichen Beweisgrund z. e. Demonstr. d. Daseins Gottes« die erste. Ihr folgt die Preisschrift über die »Deutlickheit d. Grunds d. nat. Theol. u. d. Mor.« Sodann der »Versuch d. negat. Größen in d. Weltw. einzuführen« und die Abhandlung über die »Spitzfindigkeit der syllogist. Figuren«. Am

Abschlus dieser Periode stehen die »Träume e. Geisters. etc.« Der Verfasser hat seine Ansicht über die wahre Reihenfolge dieser Schriften auf p. 68 ff. begründet. Eine genaue Kritik seiner Beweisführung ist entbehrlich, da wir mit ihm darin übereinstimmen, dass die Entwicklung Kants nicht so stückweise erfolgt ist, dass, selbst wenn Gründe zur Aenderung der Reihenfolge zwingen würden, damit die Notwendigkeit einträte, sich von der Entwicklung Kants eine andere Ansicht zu schaffen. Jedoch stimmen wir seinen Behauptungen vollkommen bei. Aus den zahlreichen Uebereinstimmungen und Beziehungen lässt sich für den einzig möglichen Beweisgrund und die Preisschrift auf dieselbe Abfassungszeit schließen. Wenn nun Hamann (cf. Paulsen p. 69. Anm. 2.) schon am 26. Jan. 1763 eine Widerlegung des Beweisgrundes kennt, so zeigt die Nachschrift der Preisschrift und eine Notiz in Nachr. z. d. Vorles. 1765/66, dass dem Beweisgrund die Priorität einzuräumen ist. Die Preisschrift ist erst kurz vor dem Ablieferungstermine fertig geworden.

Die Stellung Kants zur Erkenntnistheorie in dieser Periode schildert Paulsen nun folgendermaßen: Kant wird auf die Widersprüche aufmerksam, in die sein Rationalismus schon früher verwickelt war, und sieht sich genöthigt dem Rationalismus gänzlich zu entsagen. Vernunftschlüsse, so lautet seine neue Theorie, beruhen auf identischen Urteilen, aber über die Existenz der Dinge kann durch identische Urteile nichts ausgemacht werden. Die Realoppugnanz ist vom logischen Widerspruch verschieden. Das Gesetz der Causalität ist unabhängig vom Gesetz des Widerspruchs, Ursache und Begründung laufen nicht parallel, letztere ein Abbild der ersteren, nebeneinander. Nicht also durch Vernunftschlüsse, sondern nur durch Erfahrung kann vom Dasein der Dinge Erkenntnis erlangt werden. Ist demnach die Methode der Mathematik ein deductives System, in dem Satz auf Satz nach dem Gesetze der Identität folgt, so ist die Methode der Philosophie die analytische. Der Philosophie, die vom Dasein der Dinge handeln soll, sind die Begriffe gegeben, während die Mathematik ihre Begriffe selbst

construirt. Die Aufgabe der Philosophie, das Analysiren verworren gegebener Begriffe, führt sie auf eine grosse Anzahl einfacher Begriffe und unerweislicher Sätze, während der Mathematik nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Wahrheiten zu Grunde liegen. Bis hierher gelingt es Kant seine neue Theorie consequent auszubilden. Wenn er es nun noch versucht in der Abh. üb. d. Deutl. etc. die unerweislichen Sätze der Philosophie aus einem Princip abzuleiten, so fällt er freilich wieder in den alten Rationalismus zurück. Doch ist diese Inconsequenz nur als ein einzeln dastehender Rest aus der ersten Periode anzusehen. Das Resultat des ersten Teiles der Preisschrift spricht zu laut gegen die Schlussätze, als dass diese noch als Ansichten Kants gelten könnten. Und in den Träumen eines Geistersehers etc. schreibt Kant der Metaphysik des Rationalismus einen entschiedenen Absagebrief. Seine Entwicklung kann also als eine abgeschlossene gelten. Das Resultat dieser Entwicklung ist im wesentlichen das negative: Es gibt über Tatsachen keine Urteile aus reiner Vernunft. Ein positives Ergebnis liegt in der Ansicht von der analytischen Methode der Philosophie. Indessen kann nach Paulsens Ansicht keineswegs eine Uebereinstimmung mit dem Skepticismus Humes nachgewiesen werden. Kant hat nach Paulsens Meinung in dieser Periode überhaupt keine zusammenhängende positive Erkenntnistheorie. Der Inhalt des Begriffes Analysis ist nach ihm nur bestimmt durch seinen Gegensatz, die mathematische Synthesis. Dies Urteil Paulsens steht im Zusammenhang mit seiner Ansicht über die Grundgedanken, die Kant dem Rationalismus entfremdeten. Paulsen stellt einen directen Einfluss Humes auf die kantischen Conceptionen dieser Periode in Abrede, und demgemäß fällt auch jede innere Nötigung fort, ihn am Schlusse dieser Entwicklungsstufe in volle Uebereinstimmung mit Hume zu setzen. Paulsen hat jedoch sein Resultat, dass Kants Erkenntnistheorie in dieser Epoche kein durchgebildeter Skepticismus sei, auch unabhängig von jener Erörterung aus der Preisschrift gewonnen. Es beweist auch diese Schrift genugsam, wie Kant in dieser Zeit keine klare

philosophische Methode besitzt. Die einzige klare Vorstellung in dieser Schrift ist die von der Methode der Geometrie. Schon von der Arithmetik werden die Behauptungen undeutlich, wie z. B. die, dass die Arithmetik das Allgemeine unter dem Zeichen in concreto betrachte. Die Sätze von der philosophischen Methode sind nichts Anderes als die Verneinung der Methode der Geometrie. Dass Kant bei seinen Vergleichungen zwischen Mathematik und Philosophie von der Geometrie auszugehen pflegte, zeigen auch noch die späteren Schriften. Es genüge hier an den unklaren Satz der Cr. d. r. V. (ed. I p. 714) zu erinnern, dass die Philosophie das Besondere im Allgemeinen, die Mathematik das Allgemeine im Besonderen betrachte.

Die Frage nun, ob Kant schon in dieser Periode mit den humeschen Essays genauer bekannt gewesen sei, beantwortet Paulsen in Abweichung von K. Fischer verneinend. Er behauptet mit Recht, dass äußere Zeugnisse wenig zur Entscheidung beitragen können. Auch das directe Zeugnis Borowskis scheint Paulsen mit Recht verworfen zu haben. Auffällig und maßgebend für den, welcher den Einfluss Humes schon in den Anfang der sechziger Jahre verlegt, ist nur die Uebereinstimmung in der Formulirung des Problems der Causalität zwischen Hume und Kant gewesen (s. d. allgem. Anm. in d. Vers. üb. d. negat. Gr.). Das Verschweigen des Namens Humes würde vielleicht, wie Paulsen annimmt, nicht gegen einen Einfluss Humes sprechen; denn auch da, wo Kant bestimmt unter der Einwirkung desselben steht, vermissen wir anfänglich ein Citat, wie Paulsen selbst p. 144 zugeben muss. Aber es ist allerdings beweisend, dass Kant seine Auseinandersetzungen in dem Vers. üb. d. negat. Gr. als kleine Anfänge bezeichnet, die große Folgen haben könnten, es ist beweisend, dass Kant in einer dunkel gehaltenen Andeutung über seine neue philosophische Methode am Schluss jener Abhandlung sich das Autorrecht zu wahren sucht; es ist beweisend, dass erst am Schluss der Schrift in der allgemeinen Anmerkung Uebereinstimmung mit Hume eintritt, während der Weg, auf dem Kant zu seiner Fragestellung

kommt, von dem Humes verschieden ist, es ist endlich beweisend, dass in der Preisschrift der Warnehmung bei der Bildung philosophischer Urteile gar nicht Erwähnung geschieht und der Unterschied von Ideen und Impressionen nicht gemacht wird. Paulsen ist fast zu weit in seinen Zugeständnissen gegangen, wenn er noch die Möglichkeit einräumt, Kant habe Humes Essays früher gelesen, ohne sie recht zu verstehen. Die erreichte Uebereinstimmung in dem Theorem der Causalität mit Hume hätte es unmöglich gemacht, dass Hume noch länger als toter Besitz im Bewusstsein Kants liegen geblieben wäre; sie hätte zu weiteren Uebereinstimmungen oder zu entschiedener Polemik führen müssen. Es wird also nötig sein, nicht nur einen Einfluss der Denkweise Humes auf Kant in dieser Periode, sondern auch die Bekanntschaft mit den Essays abzuläugnen.

Es kann also keine Frage sein, dass Kant sich durch selbständige Reflexionen vom Rationalismus losgerissen hat. Es bliebe diese Behauptung auch noch sicher, wenn es nicht gelingen sollte, die Zwischenstufen in dem Gedankengange Kants vollständig aufzudecken. Paulsen hat jedoch versucht, die Entwicklung Kants zu reconstruiren. Für Kant stehen in seiner ersten und zweiten Gedankenperiode im Vordergrund die metaphysischen Probleme, vor allem beschäftigt ihn der Gottesbegriff. In der »allgem. Theor. und Naturgesch. d. Himmels, 1755« ist nun seine Ansicht, dass die Teleologie nicht die mechanische Naturerklärung verkürzen dürfe und dass es heisse, sich Gott nur als Baumeister, aber nicht als Schöpfer der Welt denken, wenn man annähme, die Materie trage in sich nur ein Princip der Unordnung. Der Begriff von dem vollkommenen Gott fordere vielmehr eine Materie, die aus eigener Kraft die vollkommenste Ordnung erzeuge. Dieser Gedanke steht auch wieder im Vordergrund in dem einzig möglichen Beweisgrunde. An ihn knüpfen sich für Kant eine positive und eine negative kritische Gedankenreihe an. Von ihm aus bekommt erst der positive Beweis Kants für das Dasein Gottes sein rechtes Licht. An ihn knüpft aber auch das an, was Kant in dieser Zeit als

seine eigene philosophische Ansicht betrachtet. Jener Gedanke enthielt eine Polemik gegen den Rationalismus; und ist es auch noch nicht vollständig klar, wie er zu der Widerlegung des ontologischen Arguments führte, so ist mit ihm bereits die ganze Sphäre der Kritik angedeutet. In demselben Gedankenkreise liegen die positiven Bestimmungen, die Kant von der Gottheit in der angeführten Schrift macht. Das wesentliche Merkmal Gottes ist ihm die omnitudo realitatis; dies soll aber nicht so verstanden werden, als ob alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehört; denn es gibt positive Bestimmungen, die einander aufheben. Realität und Realität stehen zwar nie im logischen Widerspruch, wol aber in der Realoppugnanz. — Der Satz vom realen Widerspruch tritt also hier, in dem Beweisgrund, in einem Zusammenhang auf, der als sein eigentlicher Geburtsort betrachtet werden kann. An ihn schließt sich dann leicht der Gedanke der Schrift üb. d. negat. Gr. an, dass es durch bloße Vernunft nicht einzusehen sei, wie positive Prädicate einander aufheben. Damit sind wir zur vollen Opposition gegen den Rationalismus gelangt. — Es dürfte wol auch nicht schwer halten, die etwa noch fehlenden Zwischenglieder in dieser Entwicklung nachzuweisen. Paulsen hat selbst p. 62 darauf hingewiesen, dass schon in der nov. diluc. sich Andeutungen finden, dass von der essentia eines Dinges nicht auf seine existentia geschlossen werden kann. Es ist, wenn die entgegengesetzten Behauptungen des Rationalismus fallen gelassen werden, nur ein kleiner Schritt bis zu dem Satze, dass das Dasein der Dinge kein Prädicat derselben sei. Mit diesem Satze ist aber die bewusste Opposition gegen den Rationalismus eingeleitet. Paulsen sagt also mit vollkommenem Rechte, dass dieser Satz eigentlich nichts weiter, als eine Verallgemeinerung seiner früheren Bedenken gegen den Rationalismus ist. Als Keim war dieser Satz schon in der ersten Periode vorhanden. In ähnlicher Weise braucht nur daran erinnert zu werden, dass auch schon die analytische Methode in der Dissertation angedeutet ist. Damit ist das Erstehen der zweiten Periode erklärt.

Eine dritte Periode der Gedankenbildung Kants trat ungefähr mit dem Jahre 1769 ein, die Periode der kritischen Philosophie. Ihre erste Darlegung haben die neuen Conceptionen Kants in der Dissert. de mundi sensib. atque intellig. forma ac. princ. 1770 gefunden. Kant unterscheidet von nun an zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die sinnliche und die intellectuelle. Die Sinnlichkeit, welche Receptivität ist, hat die Erscheinung zum Gegenstand, die intellectuelle Erkenntnis liefert die Noumena. Die sinnlichen Vorstellungen zeigen uns die Dinge, wie sie erscheinen, der Verstand dagegen gibt die Dinge, wie sie sind. Die sinnliche Erkenntnis hat ihren Stoff und ihre Form; jener ist die Empfindung, diese — Raum und Zeit — ist ein Gesetz der Anordnung des sinnlichen Stoffes, durch welches das Mannichfaltige des sinnlichen Gegenstandes in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmilzt. Der Geist enthält also ursprüngliche Gesetze aller Erkenntnistätigkeit, und es gibt eine Erkenntnis der Dinge aus reiner Vernunft, sofern sie diesen Gesetzen unterworfen werden, d. h. sofern sie Erscheinungen sind. Die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der Erscheinungen bedingt die Anwendbarkeit der Mathematik. — Der Intellect hat einen doppelten Gebrauch: Er bildet erstlich die sinnlichen Vorstellungen noch weiter, indem er sie ordnet und auf Gesetze zurückführt; dies ist sein logischer Gebrauch. Daneben gibt es einen realen Gebrauch des Intellects, durch den reine Begriffe hervorgebracht werden. Diese reinen Verstandesbegriffe, als deren Beispiele, Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substanz, Ursache etc. dienen, werden von Kant, wie Paulsen aus einigen geringfügigen Andeutungen richtig schließt, teils als ursprüngliche, teils als abgeleitete gedacht. Sie werden gefunden, indem bei Gelegenheit der Erfahrung auf die Tätigkeit des Intellects geachtet wird. In diesem Sinne sind sie erworben, nicht angeboren; sie stammen aber aus dem Intellect, nicht aus der Erfahrung. Sie führen (exeunt) zu der perfectio noumenon; dies ist theoretisch das ens summum oder Gott, praktisch die perfectio moralis. Ueber die Methode der Entwicklung der Erkenntnis aus Gott

ist nichts angegeben. Erläutert wird der Satz durch den IV. Abschnitt der Dissertation, in dem die Tatsache der Wechselwirkung als nur erklärbar durch die Annahme einer gemeinsamen Ursache bezeichnet wird. Kant kehrt also hier zu der Annahme zurück, dass die Dinge in Gott begründet seien. Die Rückkehr ist ermöglicht durch die Trennung der sensiblen und intelligiblen Erkenntnis und die Behauptung, es sei falsch, dass alle Begriffe, sofern sie Realität beanspruchen, Erfahrungsbegriffe sein müssten. Die reinen Verstandesbegriffe haben jetzt für ihn sogar eine höhere und frühere Realität, als die Erfahrungsbegriffe.

Nach diesem Inhalt der Dissertation, in der die Lehre von Raum und Zeit, dem Umfange nach, als der wichtigste Teil erscheint, lässt sich die neue philosophische Richtung Kants kurz als eine Rückkehr zum Rationalismus bezeichnen. Das Hauptergebnis der Schrift ist, dass es Erkenntnis der Tatsachen aus reiner Vernunft geben kann. Die wesentlichen Stücke der späteren Crit. d. r. V. sind bereits von Kant gefunden. In Bezug auf die sinnliche Erkenntnis ist in der Cr. d. r. V. keine Aenderung und kein Fortschritt zu verzeichnen. Das System der Kategorien dagegen ist von Kant hier noch nicht entdeckt, und in Bezug auf die reine Verstandeserkenntnis besteht eine wichtige Differenz zwischen dieser und den späteren Schriften. In der Cr. d. r. V. sind die Noumena leere Begriffe, die nur für den Erfahrungsgebrauch bestimmt sind, hier dagegen stellen die reinen Verstandesbegriffe die Dinge dar, wie sie sind. Die Cr. hat die Formel, dass wir die Dinge erkennen, wie sie erscheinen, nicht, wie sie sind, von der sinnlichen Erkenntnis auch auf die intellectuelle ausgedehnt. Im Zusammenhang damit erscheint die Metaphysik in der Dissertation noch als eine positive, selbständige Wissenschaft, während sie in der Cr. als Dialektik mit ihren Trugschlüssen zurückgewiesen wird. Die Metaphysik war von Kant ungern in der zweiten Periode aufgegeben worden. Durch die Unterscheidung von intellectueller und sinnlicher Erkenntnis glaubt Kant zu Anfang der kritischen Periode das Mittel gefunden zu haben, sie wieder

aufzurichten. Er tut dies; aber bald muss er sich überzeugen, dass jene Unterscheidung der Metaphysik keinen Vorteil bringen könne. Er lässt sie daher in der Cr. d. r. V. wieder fallen.

Diese neue Entwicklung Kants zum Criticismus führt Paulsen auf das Studium Humes zurück, dessen Probleme Kant zu erweitern versuchte. Er setzt dem entsprechend den ersten grundlegenden Gedanken Kants nicht, wie K. Fischer in die Meditationen über die Mathematik, sondern in die Frage über die Gültigkeit des Causalitätsgesetz. Die bekannte Stelle aus der Vorrede der Prolegg. deutet an, dass Kant von Hume keinen fertigen Gedanken entlehnt hat, sondern dass eben durch Humes Skepticismus sein Widerspruch angeregt wurde. Da wir dem Verfasser beistimmen. wenn er für die zweite Periode den Einfluss Humes zurückwies, so müssen wir ihm auch beipflichten, wenn er ihn an den Anfang dieser Periode versetzt. Kant hat Hume angesehen als den Gegner einer Erkenntnis, die die Erfahrung überschreitet. Er sieht ein, dass diese Ansicht zum absoluten Skepticismus führen müsse, wenn auch Hume selbst die Mathematik noch ausnähme. Kant meint nun den Zweifel Humes überwinden zu können durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Für dieses gilt Humes Zweifel, für jene nicht. Er glaubt ferner Hume's Zweifel lösen zu können dadurch, dass er alle apriorischen Verbindungen und die Mathematik, die nach seiner Meinung synthetische Urteile enthält, in die Betrachtung zieht. So ist das Ziel der Dissert., gegen Hume, Metaphysik und Mathematik zu retten. Die Cr. d. r. V. thut dasselbe, nur setzt sie an Stelle der Metaphysik reine Naturwissenschaft.

Im Verlaufe der Untersuchung stoßen Kant neue Zweifel über die intellectuelle Erkenntnis auf. Darum vergehen zehn Jahre bis die Cr. d. r. V. erscheint, welche die Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, gänzlich fallen lässt. Zwischen der Dissert. und der Cr. besteht also ein Unterschied in Bezug auf Idealismus und Realismus. Aber dieser Unterschied erlaubt es keineswegs die wichtigste Wandelung in Kants Denken erst zwischen die Jahre 1770 und 81 zu verlegen.

Der Gegensatz von Idealismus und Realismus ist für Kant erst von secundärer Bedeutung. Die Streitfrage zwischen Empirismus und Rationalismus ist für Kant der Mittelpunkt seines Denkens gewesen. Mag man also über die Wichtigkeit der Entscheidung für Realismus oder Idealismus denken, wie man will, so wird doch ein Unterschied in der Stellung Kants zu diesen nicht erheblich genug sein, um deswegen eine neue Epoche seines Denkens zu statuiren. Es zeigt sich denn auch, dass die späteren Arbeiten Kants direct an die Dissert. anknüpfen. Es ist historisch bezeugt, dass die Gedanken jener Schrift Kant auf geradem Wege zu der Cr. d. r. V. führen. Bereits im Jahre 1771 hat er den Plan zu einer vollständigen Ausführung im Kopfe. Und schon 1772 kommt der Name einer Cr. d. r. V. vor. Wie die Entwicklung vom Realismus zum Idealismus allein durch die Fortsetzung der Untersuchungen der Dissert. gemacht sei, zeigt ein Brief Kant's an Marcus Herz vom 21. Febr. 1772.

Die Cr. d. r. V. nun stellt als Hauptfrage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Diese Frage ist nach der Meinung Paulsens identisch mit der Frage: Wie ist Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft möglich? Nach unserm Urteil hat der Verfasser hierin vollkommen Recht. Locke und Hume hatten Urteile über Tatsachen und über Begriffe in einen Gegensatz gestellt. Urteile über Begriffe können allgemein und notwendig sein, Urteile über Tatsachen können nicht demonstrirt werden. Kant hat in der Preisschrift sich einer ähnlichen Unterscheidung für philosophische und mathematische Urteile bedient. Nun ist die Verwandtschaft der analytischen Urteile in der Cr. d. r. V. mit den Urteilen über Begriffe einleuchtend. Schon der Gegensatz führt darauf hin, dass synthetische Urteile von Tatsachen gelten. Kant sagt ja auch (Prolegg. p. 31), er habe so etwas, wie die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen bei Locke gefunden. Nach der Definition Kants von synthetisch scheint allerdings zunächst nur ein Verhältnis des Prädicates zum Subjecte im Urteile gemeint zu sein, aber in der Fortsetzung der Untersuchung steht

synthetisch in engster Beziehung zu den Urteilen über Gegenstände. Es wird ausgeführt, dass aus bloßen Begriffen kein synthetisches Urteil möglich sei. Erst durch die Beziehung der Begriffe auf eine Anschauung und zwar zuletzt auf eine empirische Anschauung entstehen synthetische Urteile. Es kann auch darauf hin gewiesen werden, dass Kant eben eine Transcendentalphilosophie liefern wollte und dass transcendental für ihn gleichbedeutend ist mit sich auf Gegenstände beziehend. Die Frage nun, wie sind solche synthetische Urteile aus reiner Vernunft möglich? zerlegt sich für Kant in die drei Fragen, wie sind mathematische, wie sind naturwissenschaftliche und wie sind metaphysische Urteile möglich? Es handelt sich dabei nicht um die Erklärung ihrer psychologischen Möglichkeit; diese braucht nicht erst bewiesen werden, sondern es handelt sich um das Problem, wie sind von Gegenständen gültige Urteile aus reiner Vernunft möglich? Die transcendentale Analytik nun weist die Möglichkeit solcher Urteile für die Physik nach, die transcendentale Dialektik für die Metaphysik zurück. Am deutlichsten wird dies als Zweck ausgesprochen in der Einleitung zur transcendentalen Logik (ed. I p. 57) und in dem zweiten Hauptstück der transcendentalen Analytik (p. 85). Für die mathematischen Urteile handelt es sich um dieselbe Sache. Ihre objective Gültigkeit von Gegenständen, und zwar von empirisch gegebenen, soll gezeigt werden. Die Frage ist nicht die nach der Möglichkeit der reinen, sondern der angewandten Mathematik. Wenn diese Absicht weniger klar in der transcendentalen Aesthetik als in der Analytik hervortritt, so ist dies, wie Paulsen mit Recht behauptet, den Irrtümern der Kategorientafel zuzuschreiben. Paulsen kommt nach allen seinen Erörterungen zu dem sicheren Resultat, dass die eigentliche Untersuchung der Cr. d. r. V. noch die im J. 1772 gestellte sei, zu untersuchen, wie ist Erkenntnis von Gegenständen a priori möglich? Uns scheint es auch, dass Kant dies selber in der Vorrede der I. Auflage deutlich ausgesprochen habe.

Wenn nun Paulsen meint, dass die Hineinziehung der Mathematik in die Untersuchung und die Gleichstellung der-

selben mit der Naturwissenschaft der Grund gewesen sei, weswegen Kant die Formel des Problems, wie sind Urteil a priori von Gegenständen möglich? mit der Formel vertauschte? wie sind synthetische Urteile a priori möglich? so scheint uns dies nicht wahrscheinlich; vielmehr scheint uns die letztere vom Causalitätsgesetze hergenommen zu sein.

Wenn man bedenkt, dass Kant als Princip der analytischen Urteile den Satz des Widerspruchs aufstellt, für die synthetischen aber ein anderes Princip sucht, so ist schon aus der Abh. üb. d. negat. Gr. die directe Beziehung zwischen Causalitätsgesetz und synthetisch ersichtlich. Das Beispiel, durch welches er in der I. Auflage die synthetischen Urteile a priori erläutert, ist auch kein mathematischer Satz, sondern der Satz, dass jedes Ding eine Ursache habe. Man nehme hierzu die von Paulsen selbst hervorgehobene Tatsache, dass in der I. Auflage der Cr. d. r. V. die synthetischen Urteile der Mathematik noch zurücktreten. Es besteht auch zwischen der Arithmetik und der Zeitanschauung in der I. Auflage keine Beziehung, und der Abschnitt in der Methodenlehre, der Mathematik und Philosophie vergleicht, ist nur eine wenig passende Ruine aus den Meditationen der Preisschrift, die zum Theil sogar im directen Widerspruch zu den Resultaten der Cr. steht.

Ebensowenig sind wir der Ansicht des Verfassers, wenn er in einer kurzen Abschweifung und in Hinweisung auf eine Abhandlung Zimmermanns die mathematischen Sätze mit Ausnahme der Grundsätze nicht als synthetisch gelten lassen will. Fast alle Lehrsätze der Mathematik sprechen die Identität zweier Synthesen aus, oder geben im Subject eine Synthese auf, die im Prädicat ausgeführt ist. Diese Identität folgt aber keineswegs nach dem Satze des Widerspruchs, sondern wird erst durch die Beziehung auf ein Object möglich. Uns scheinen also die Sätze der Mathematik im Sinne Kants synthetisch zu sein; doch möchte hier nicht der Ort sein, auf diesen Gegenstand näher einzugehen.

Die Antwort, die Kant in der Cr. d. r. V. auf die Grundfrage gegeben hat, ist, wie Paulsen kurz ausführt, die, Er-

kenntnis a priori von Gegenständen sei möglich, indem diese nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen seien. Der Rationalismus hatte die Frage der Cr. beantwortet durch eine unmittelbare Gleichstellung von Dingen und Begriffen. Der Rationalismus hatte hierzu des deus ex machina bedurft. Kant verwarf eine derartige Lösung. Er stellt sich die Disjunction, Begriffe können sich nur notwendig auf Gegenstände beziehen, wenn entweder der Begriff allein durch den Gegenstand, oder der Gegenstand allein durch den Begriff möglich ist. Im ersteren Falle erhalten wir nur empirische Begriffe; Begriffe a priori können sich also nur dadurch auf Gegenstände beziehen, dass die Gegenstände erst und allein durch sie möglich werden. Nun sind Dinge an sich nicht von unsern Begriffen abhängig. Also gibt es keine reine Vernunfterkenntnis von Dingen an sich, wol aber von Gegenständen, wie sie für uns sind, d. h. von Erscheinungen. Der Rationalismus verbindet sich daher für Kant notwendig mit einem Idealismus. Dieser Idealismus war schon für die sinnliche Erkenntnis in der Dissertation ausgesprochen, jetzt ist er in der Cr. auf alle Vernunfterkenntnis ausgedehnt. Die Cr. ist also im engsten Anschluss an die Dissertation entstanden; auch sie ist hervorgegangen aus einer Reaction gegen Humes Skepticismus. Sie gehört in die Kategorie des Rationalismus. Aber der Rationalismus Kants ist nicht jener dogmatische des XVIII. Jahrhunderts, sondern es ist der kritisch-idealistische Rationalismus, Kants eigene Schöpfung. Nach der Herausgabe der Cr. d. r. V. ist die kritische Frage für Kant selbst allmählich in den Hintergrund getreten. Es zeigt sich bei ihm eine Neigung, die Tatsächlichkeit der synthetischen Urteile a priori, auch als ihre Gültigkeitvon Gegenständen zu nehmen. Hierauf kann jedoch nicht das Recht gegründet werden, den ursprünglichen Zweck der Cr. d. r. V. anders zu bestimmen, und der Recensent in der Jen. Littzt. hat Unrecht, wenn er Paulsen einen Satz aus den Prolegg. (p. 205) vorhält, der seine Ansicht widerlegen solle. Zudem sind Widersprüche bei Kant nicht so selten, dass eine einzelne Stelle überhaupt beweisend wäre.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Zur Casuslehre von Dr. H. Hübschmann. München. Theodor Ackermann. 1875. VIII u. 338 S.

Hübschmann stellt sich in diesem wertvollen Buche eine zwiefache Aufgabe. Er will zunächst »die Resultate der neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Casuslehre nach einem Rückblick auf die wichtigsten der früheren Arbeiten« zusammenfassen und vorführen und dann die Lehre von den Casus und den Präpositionen in der Sprache des Avesta und im Altpersischen darstellen. Das erstere tut er in dem ersten (S. 1—146), das letztere in dem zweiten Teile (S. 147—338).

Die Darstellung des ersten Teils — über den zweiten enthalten wir uns des Urteils und ziehen aus ihm nur die den einzelnen Beispilen vorausgeschickten allgemeinen Bemerkungen in Betracht — ist klar und eingehend und bekundet den umsichtigen, sorgfältig prüfenden Forscher. Die Grenzen der Untersuchung sind weiter gezogen als man es in einem Buche, dessen grösserer Abschnitt der Casuslehre des Avesta gewidmet ist, erwarten möchte. Denn wie in einem Anhang (S. 138—146) auch die Lehre von den Casus bei den Arabern und Indern berücksichtigt wird, so schließt sich an die Behandlung der ursprünglichen Bedeutung der indogermanischen Casus (S. 93—113) eine Besprechung der Casuslehre vom linguistischen Standpunkt (S. 113—130) an.

Von den Casus erörtert Hübschmann am eingehendsten den Accusativ (S. 61—66) bei Besprechung von Rumpels Theorie, dem er hinsichtlich dieses Casus beistimmt, und im Anschluss, an die Behandlung der sprachvergleichenden Untersuchungen den Genetiv (S. 104—113). In Betreff dieses Casus, bei dessen Erörterung er auch zumeist im Anschluss an Garnett (Proceedings of the philological society Vol. II) und Rost (Jahresbericht der D. M. G. 1846) nicht-indogermanische Sprachen zu Rate zieht, pflichtet er der zuerst von Höfer (Zur Lautlehre 1839) ausgesprochenen Ansicht bei, dass er — im Singularis der A-Stämme — mit den Adjectiven auf *σιο* auf einer Stufe stehe und von diesen sich nur dadurch unterscheide, dass er nicht flectirt werden könne. Wie nahe

sich Genetiv und Adjectiv ihrem Begriffe nach stehen, das zeigt auch das Verhältnis der Genetive der Pronomina personalia zu den Pronomina possessiva im Sanskrit und Griechischen und das von *eius* zu *suus* im Lateinischen. Von jenem Gesichtspunkt mag auch Aufrecht ausgegangen sein, als er (K. Z. I 233) die lateinischen Pronominalgenetive auf *īus* als ursprüngliche Adjectiva auf *īya* (entsprechend den Sanskritformen *madīya, tradīya u. a.*), die ihr Nominativzeichen beibehalten hätten, bezeichnete, deren eins in *cuius, a, um* vollständig erhalten sei.

Hinsichtlich des Dativs sagt Hübschmann die Auffassung desselben als des Casus des entfernteren Objects »vorläufig« mehr zu (S. 214) als die Delbrücks, der ihm bekanntlich (K. Z. XVIII S. 81 ff.) die Grundbedeutung der »Neigung nach etwas hin« zuschreibt. Auch wir glauben, dass nicht blos der Dativ der classischen Sprachen, sondern meistenteils auch der vedische Dativ sich als Casus des entferntern Objects fassen lässt. Wenn Hübschmann bei seiner sorgfältigen Prüfung beider Auffassungen (S. 213) als Argument für die delbrücksche unter anderm auch den Umstand anführt, dass wir nur durch sie neben dem Wo- und Woher-Casus den fehlenden Wohin-Casus erhalten, so lässt sich, was wir wol Hübschmann, der unserer allgemeinen Bemerkung gegen Autenrieths *Terminus in quem* (dies. Zeitschr. Bd. VI 489) beistimmt, nicht erst zu bemerken brauchen, zunächst erwidern, dass ein Wohin-Casus nicht vorhanden gewesen sein m u s s.*) Dann aber dürfte sich erweisen lassen, dass die Kategorie des Wohin sich mit Hülfe einerseits der Objects-Casus, anderseits des Locativs entwickelt hat.

Von diesem letzteren Casus, dem Locativ, will Hübschmann (S. 244 f.) nur die beiden Möglichkeiten gelten lassen, dass er entweder ein bloßer Wo-Casus sei und wenn durch ihn das Wohin ausgedrückt werde, das erstrebte Ziel immer als schon erreichtes bezeichnet werde, oder aber stets Wo-

---

*) Dies wird auch im Litterarischen Centralblatt (Jahrg. 1875 Nr. 12) in der Besprechung des uns vorliegenden Buches angedeutet.

und Wohin-Casus zugleich sei, wie ihn Höfer (Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache II, 193) habe fassen wollen. Wir glauben einerseits, dass der Locativ weder der Casus des erstrebten noch der des erreichten Zils ist, anderseits, dass man bei der Feststellung seiner ursprünglichen Bedeutung von dem Wo-Wohin nicht minder als von dem Wo und dem Wohin absehen muss. Nach unserer Ansicht bezeichnete der Locativ vielmehr das Worin, das Woran und das Worauf, mochte eine Person oder ein Gegenstand in oder an einem Punkte sein oder in oder an denselben erst bewegt werden. Weder die Vorstellung der Ruhe noch die der Bewegung war bei der Anwendung des Casus maßgebend, sondern die der Berührung. Wir stimmen demnach Höfer bei, wenn er (a. a. O.) sagt, *nagare* heiße Stadt — in oder Stadt — an und nach einer Zwischenbemerkung fortfährt: »Ob man sich an demselben (Orte) ruhend verhält oder zu ihm hinbewegt, ist eine weitere Bestimmung, die sich durch den Zusammenhang von selbst leicht ergibt aber nicht ursprünglich in der Form liegt.« Wir stimmen aber nicht bei der dem Beispiele vorausgeschickten Bemerkung: »man muss nur festhalten, dass der Locativ nirgends das bloße ruhende Wo, sondern ebenso oft und wol (sic) ebenso ursprünglich das Wohin ausdrückt«, und ebensowenig billigen wir die das Beispiel erläuternden Worte: »d. h. zunächst nur, die Stadt ist der bezügliche Ort.« Wir beschränken uns hier auf diese wenigen Bemerkungen, da wir den Locativ demnächst ausführlicher zu behandeln gedenken.

Die Frage, wie sich der Casusverlust in den verschidenen Sprachen erkläre, beantwortet Hübschmann (S. 85) mit Delbrücks Worten (Ablat. Local. Instrum. S. 77), der den behufs der genaueren Bezeichnung der Verhältnisse immer häufiger gewordenen Gebrauch der Präpositionen als eine Vorstufe und das in Folge desselben eingetretene Nichtbeachten der Endungen als den eigentlichen Grund der Casusvertretung und des Casusverlustes ansieht. Uns jedoch scheinen diese Momente secundärer Art zu sein. Als ersten Anstoss zur Casusvertretung sehen wir eine im Laufe der Zeit ein-

getretene Aenderung der Auffassung der Verhältnisse an, die durch die verschidenen Casus ausgedrückt wurden. Wir pflichten demnach Curtius bei, der (Erläuterungen S. 165) die im Lateinischen stattfindende Vertretung des Instrumentalis durch den Ablativ darauf zurückführt, »dass die Sprache das Werkzeug als dasjenige auffasste, von wo mittelbar die Handlung ausging.« Auf ähnliche Weise glauben wir auch die im Lateinischen statthabende Vertretung des Locativs durch den Ablativ erklären zu können, indem wir von einer Auffassung ausgehen, die uns in der historischen Zeit noch begegnet. In indogermanischen wie in semitischen Sprachen wird der Punkt, an dem — nach unserer Auffassung — etwas stattfindet, als derjenige angesehen, von dem etwas ausgeht. Um mit völlig zweifellosem zu beginnen, erwähnen wir zuerst Ausdrücke wie *a parte a partibus a tergo fronte latere* u. s. w.; *ἔνδοθεν ἔξωθεν πρόσθεν ὄπισθεν;* hebr. *mē'al* (eig. von oben) oberhalb *mittachat* (von unten) unterhalb *michūsſ* (von außen) außerhalb *mibbajit* (vom hause) innerhalb, *miqqedem* (vom Vorderen, Osten) im Osten *mijjām* (vom Meere, Westen) im Westen. Danach glauben wir auch die Sanskritwörter *dakšinatás* von rechts her, auf der rechten Seite *madhyatás* aus der Mitte, in der Mitte *mukhatás* vom Munde her, am Munde, an der Spitze als auf das Ablativsuffix *tas* ausgehend ansehen und ihnen das ganz wie *πάροι-θεν* gebildete *pat-su-tás* zu Füßen an die Seite setzen zu können.*) Dass *patsú* ein ablativisches Suffix angehängt wird, ist darum nicht auffallend, weil das Suffix *su* in seiner Bedeutung gar nicht mehr empfunden, das Wort nur als ein Adverbium ohne irgend eine bestimmte Beziehung angesehen wurde, diese vielmehr erst durch ein neues Suffix zum Ausdruck kam. In ähnlicher Weise fügen wir den adverbialen Wortverbindungen »voraus wie fern wie weit« die Präposition »in« bei.

---

*) Anders als Bollensen, der Z. D. M. G. 22, 641 ein ablativisches und ein locativisches *tas* (letzteres aus *ta* + *as, ans* entstanden) unterscheidet.

So nun, wie wir es an den erwähnten Wörtern sehen, wurde, meinen wir, im Lateinischen auch in der vorgeschichtlichen Zeit der Punkt, an dem etwas statt fand, als der angesehen, von dem etwas ausging und deshalb der Ablativ an Stelle des Locativs gebraucht. Mit *hoc loco,* das zunächst nur »von diesem Orte aus« hieß, wurde auch der Ort erfasst, an dem etwas stattfinden oder stattgefunden haben sollte. Je häufiger jenes geschah, um so weniger blieb man sich des Ursprungs der Vertretung des einen durch den andern Casus bewusst, und um so mehr umfassend, d. h. sich auch auf die übrigen Bedeutungen des einen Casus erstreckend, wurde dieselbe. Nun war dem Locativ im Laufe der Zeit in manchen Verbindungen auch die Bezeichnung des Wohin zugefallen. Nach dem erwähnten Vorgang wurde also auch diese dem Ablativ — dem Woher-Casus — übertragen. Hiebei aber verfuhr die Sprache mit Bedacht. Denn die Vertretung auch dieser Locativbedeutung übernahmen zunächst nur solche Ablative, die noch eine andere Bezeichnung des Woher neben sich hatten. Das waren Ablative wie *quo eo illo isto* die *unde inde illin-c istin-c* neben sich hatten. So angesehen dürfte vielleicht die Wohinbedeutung dieser Wörtchen nicht mehr »so ungemein Anstößiges und Unglaubhaftes« haben, wie es Pott etymol. Forschung I [2] S. 142 schien. Derselbe erwähnt zwar bei der Besprechung dieser Wörtchen a. a. O., dass »das Wo sich im Latein öfter durch den Woher-Casus, d. h. den Ablativ habe vertreten lassen« und weiterhin, dass »der Locativ im Sanskrit nach weiterer Fassung oft außer dem Wo der Ruhe auch noch proleptisch den Ort mit einbegreife, wo, nach Aufhören der Bewegung das Bewegte verbleibt, folglich das Wohin.« Da er aber die stufenweise Vertretung des ganzen Locativs durch den Ablativ außer Betracht lässt, kommt er schließlich zu der Bemerkung: »Dass eine Sprache Anfangs- und Zielpunkt, also Woher und Wohin, in einen Ausdruck zusammenfasst, hiezu gehört sicherlich schon ein weiteres Gewissen.« Ob es dessen auch nach unserer Erklärung bedarf, wolle der Leser entscheiden.

Wir brechen hier ab und scheiden von dem Verfasser mit aufrichtigem Danke für die mannigfache Belehrung, die sein Buch uns geboten hat.

M. Holzman.

Magyar-ugor összehasonlító szótár. Ungarisch-ugrisches vergleichendes Wörterbuch von Josef Budenz. I. u. II. Heft. Budapest 1872—1875. 8⁰. 2 u. 432 Seiten. Preis 2 Fl. 60 Kr.

Vergleichendes Wörterbuch der finnisch-ugrischen Sprachen von Dr. O. Donner. I. Helsingfors 1874. 8⁰. VIII u. 192 S.

Zwei ansehnliche Gaben für die Wissenschaft zu gleicher Zeit, auf dem so wenig bebauten Felde der altaischen Sprachen!

Seitdem die Stammverwandtschaft dieser Sprachen, besonders durch einige Abhandlungen Schotts, vorläufig festgestellt worden ist, ist zwar auf dem Gebiete einzelner hieher gehöriger Sprachen so manches geleistet worden, aber in vergleichender Hinsicht war das Ergebnis gering zu nennen, wenigstens außerordentlich viel geringer, als das der indogermanischen Sprachforschung. Besonders gilt dies von den nicht-ugrischen Sprachzweigen, denn für den ugrischen ist schon seit Sajnovics' (1770) und Gyarmathi's (1799) verdienstvollen Erstlingsarbeiten bedeutend mehr geschehen,*) vorzüglich durch Hunfalvy und Budenz in Ungarn, durch Ahlqvist in Finnland. Auch Boller hätte wertvolles leisten können, wenn er die verschiedenen alt. Sprachzweige (um vom Japanischen ganz abzusehen) vorerst genauer auseinander gehalten hätte. — Seitdem Hunfalvy die beiden vogulischen Hauptdialekte und (1875) auch den nördlichen ostjakischen

*) Vgl. Donners sorgfältige »Öfversigt af den Finsk Ugriska språkforskningens historia.« Helsf. 1872.

bearbeitet hat, stehen uns betreffs aller einzelnen ugrischen Sprachen nunmehr fürs erste Bedürfnis genügende Hülfsquellen zur Verfügung. Da die hieher gehörigen Sprachen (die ungarische und finnische ausgenommen) keine irgendwie nennenswerte Litteratur besitzen, besteht das vorhandene Material außer spärlichen Mitteilungen von Volksliedern, Märchen und Gesprächen hauptsächlich in Evangelienübersetzungen, die großen Teils (syrjänisch, permisch-syrj., wotjakisch, ersa-mordvinisch, konda-vogulisch, nord-ostjakisch) durch die Munificenz des Prinzen Lucian Bonaparte in verlässlicher Gestalt zugänglich wurden. Die grammatische Bearbeitung fehlt bloß noch beim losva-vogulischen Dialekt; diese wichtige Arbeit wird von Ahlqvist erwartet. — Es liegt in der Natur der Sache, dass wir in vergleichender Richtung weniger besitzen.*)

Die erste reichhaltigere Vergleichung des ugrischen Wortschatzes**) veröffentlichte Hunfalvy 1852. Die Vergleiche, die Boller in den Wiener Sitzungsberichten der fünfziger Jahre herausgab, blieben aus dem schon oben genannten Grunde unfruchtbar. — Die »Wortentsprechungen« (»Szóegyezések«, Nyk. VI. VII. 1867. 1868) von Budenz bilden die erste vergleichende Zusammenstellung des ganzen Wortschatzes, von einem Manne, der sowol durch seine Vertrautheit mit der Methode und den Ergebnissen der indogermanischen und allgemeinen Sprachwissenschaft, als auch durch seinen mit einer großen Divinationsgabe verbundenen nüchternen Forschergeist

*) Noch weniger haben die übrigen alt. Sprachzweige aufzuweisen. Das bedeutendste dürfte wol Castréns Gramm. der samojedischen Sprachen sein. Vámbéry arbeitet eben an einem vergl. Wörterbuch der türk.-tatarischen Mundarten. Seine türk.-ungarischen Wortvergleichungen (Nyelvtudományi Közlemények, Sprachwiss. Mitteilgn. d. ung. Akad. VIII) sind nur in Budenz' gründlicher Revision (ebd. X) zu benutzen.

**) Sehr wenig ist es, was die vergl. Formlehre an Gedrucktem aufzuweisen hat, und dies Gebiet beherscht beinahe ausschließlich Budenz. Hieher gehören seine »Ugrischen Sprachstudien« (I. u. II. Budapest 1869. 1870) und »Denom. Verba in den ugr. Sprachen« (Ny. K. X.). — Eben jetzt gibt er zum Gebrauche seiner Vorlesungen eine autographische Skizze seiner vergl. Grammatik heraus, von der bisher der die Wortbildung behandelnde Teil erschienen ist.

besser, als irgend jemand zu einer solchen Arbeit befähigt war.*) — Es ist dies eine einfache systematische Zusammenstellung des wichtigsten vergleichbaren Materials, nur von sehr sparsamen begründenden Anmerkungen begleitet. Diese — wie sich nach und nach herausstellte — zum Teil sehr precäre Zusammenstellung war unumgänglich nötig, um die Gesetze der Lautentsprechungen aus einer großen Anzal ähnlicher Fälle mit Sicherheit ermitteln zu können. Und für den Schreiber dieser Zeilen wird es immer eine der schönsten Erinnerungen bleiben, wie Budenz 1871 und 1872 in seinen Vorlesungen (selbst in eigens zu diesem Zweck anberaumten) die allerstrengste und gewissenhafteste Kritik an seiner eigenen Arbeit übte mit Hülfe der eben aus dieser Arbeit gewonnenen Lautgesetze.

Das Ergebnis dieser ununterbrochenen Selbstkritik ist das neue Werk, das nun Budenz auf der selbstgeschaffenen, sicherern Grundlage aufführte: das vergleichende Wörterbuch, dessen vorliegende zwei Hefte die Hälfte des ganzen Werkes bilden dürften. Sie enthalten in 460 Artikeln die mit Gutturalen und Dentalen anlautenden ungarischen Wörter sammt den entsprechenden aus den übrigen ugrischen Sprachen. Das Ungarische bildet überall den Ausgangspunkt, wie etwa in Curtius' Grundzügen das Griechische; daher der Titel »Ungarisch-Ugrisches Wörterbuch« lautet. — Jeder Artikel in diesem neuen Wörterbuch enthält auch einen ausführlichen Commentar, der sich hie und da zu einer ganzen Abhandlung erweitert. Außer den den ugrischen Sprachen entnommenen Begründungen werden — besonders für die Entwicklung der Bedeutungen — oft sehr treffende Analogien aus den indogermanischen Sprachen herangezogen. — Das Werk ist natürlich noch nicht vollständig getan, es wird im Laufe der Zeit so manches berichtigt, noch mehr ergänzt werden müssen, weil eben eines Mannes Auge unmöglich alles sehen kann, und weil hier der Arbeiter so wenige sind, die Ernte aber eine reiche ist; doch wird Budenz' Werk aller

*) So urteilt auch Hunfalvy im Magyar Nyelvőr 1874.

Wahrscheinlichkeit nach das grundlegende bleiben auf diesem Gebiete.

Da hier auf Einzelheiten nicht eingegangen werden kann, will ich bloß ein wichtiges Resultat aus dem zweiten Hefte erwähnen; es ist dies die neue Einteilung der ugrischen Sprachen. Die bisher üblich gewesene Gruppirung war (abgesehen davon, dass man das Ungarische dem Vogulischen und Ostjakischen beigesellte) eine rein geographische, und wird nun auf Grund sicherer lautlicher Indizien durch eine genetische ersetzt. Neben dentalem *n* erscheint ein regelmäßiger palataler *ń*-Anlaut und zwar im Großen und Ganzen in denselben Wörtern in vier ugrischen Hauptsprachen: im Ungarischen, Vogulisch-Ostjakischen, Syrjänisch-Wotjakischen und Lappischen. Dagegen findet sich mit kaum in Betracht kommenden Ausnahmen bloß dentales *n* im Anlaute des Finnischen, Čeremissischen und Mordvinischen. Die erstern nennt Budenz nach der Lage der ugrischen Völker- und Sprachengebiete (absehend von dem weit abliegenden Ungarischen) den nord-ugrischen, die letztern den süd-ugrischen Sprachzweig. — Dass innerhalb des nördlichen Zweiges die lappische Sprache sich zuerst vom Complex der übrigen absonderte, folgert Budenz wieder aus einer lautlichen Erscheinung, nämlich daraus, dass in einer bestimmt ausgeprägten Wörtergruppe inlautendes *d* im Lappischen unverändert erhalten ist, während es in den übrigen nord-ugrischen Sprachen in *l* verwandelt wurde. — Ob das Ungarische zuletzt mit dem Vogulisch-Ostjakischen oder Syrjänisch-Wotjakischen eine engere Einheit gebildet habe, lässt er vorläufig unentschieden. Die ugrischen Sprachen haben also folgende genealogische Gliederung:

I. Nördlicher Zweig:
   1) Ungarisch — Vogulisch und Ostjakisch — Syrjänisch und Wotjakisch.
   2) Lappisch.

II. Südlicher Zweig: Finnisch — Čeremissisch — Mordvinisch.

Wenn wir uns nun zu Donners Werk wenden, das in deutscher Sprache verfasst ist,*) fällt es uns vor Allem auf, dass die ugrischen Sprachen hier noch »finnisch-ugrische« heißen. Diese Benennung war vordem die üblichste, bis Budenz in seinen ugrischen Studien 1869 die einfachere Bezeichnung »ugrisch« in Vorschlag und in Anwendung brachte. Es sei mir erlaubt, hier seine darauf bezügliche Bemerkung anzuführen: »Gesammtheitsnamen für Völker- und Sprachencomplexe müssen sich immer mehr oder weniger auf Convention, d. h. auf anerkannte Willkür stützen. Hier möge für die erweiternde Anwendung des Namens ‚ugrisch' der Umstand ins Gewicht fallen, dass derselbe bereits an den zwei entlegensten Enden des zu benennenden Sprachengebiets haftet, nämlich den Ostjaken und Vogulen im äußersten Nordosten und den Magyaren im Südwesten von Rechts wegen zukommt, ohne jedoch, wie der Name ‚finnisch' zugleich von einer einzelnen Sprache verstanden zu werden.«

Die Vorzüge der Donnerschen Arbeit bestehen darin: dass er sehr viele zerstreute Vergleiche und Winke vereinigt, die Litteratur meistens sorgfältig verzeichnet, und besonders aus dem Finnischen und den ihm zunächst verwandten Dialekten reichliche Zusammenstellungen gibt. Nicht zu unterschätzen sind die für spätere Vergleichungen brauchbaren Anführungen aus andern altaischen Sprachgruppen, mit denen der Verfasser, wie er in der Vorrede selbst bemerkt, »da die betreffenden Sprachen noch nicht hinlänglich untersucht worden sind, gar nichts beweisen will; er schrieb sie nieder, um nur als Anknüpfungen einer künftigen Forschung zu dienen.«

Die angeführten Wörter sind zum großen Teil in ihre Elemente zerlegt (z. B. *kokk-ā-n, kaš-to-l-ni)*, wobei aber nicht selten Inconsequenzen (z. B. Nr. 4 *kehe-rä,* aber *kah-e-ra)* und häufig auffallende Unrichtigkeiten mit unterlaufen (auf

*) Es ist zu wünschen und auch zu hoffen, dass auch Budenz' Wörterbuch sofort nach seiner Vollendung in deutscher Uebersetzung erscheine.

letztere ist schon im Magyar Nyelvör III. 172. hingewiesen worden).

Dem Verfasser können auch sonst sehr begründete Vorwürfe gemacht werden. So vor allem ein häufig erkennbarer Mangel an Kritik, den ich in Bezug auf das Ungarische nach einer besondern Richtung hin M. Ny. III. 160 ausführlich dargelegt habe.

Er nimmt — so scheint es wenigstens — für die ugrische Grundsprache lauter einsilbige Wurzeln an. Doch ist es kaum einem Zweifel unterworfen, dass alle weiter nicht zerlegbaren Nominal- und Verbalstämme der ugrischen Grundsprache (einige Pronomina ausgenommen) zweisilbig waren. Wenn der Name des Fisches in den finnischen und lappischen Mundarten zweisilbig *(kala — kuele)*, in den übrigen Sprachen aber einsilbig ist (z. B. ung. *hal)*, so beweisen schon Formen, wie der ungarische oder der vogulische Plural *(hala-k — kule-t* — finn. *kala-t)*, dass für die Grundsprache unbedingt eine zweisilbige Form anzusetzen ist. Ebenso bei den einfachsten Verben (finn. *anta-*, ehstn. *anda-*, ung. *ado-k)*.

Verfasser führt in der Vorrede die große Beweglichkeit des Wurzelvocals auf Schwächung und Steigerung zurück (»mit der indoeuropäischen Schwächung und Gunirung wesentlich vollkommen identisch«). Da sollte man doch meinen, dass es bei einer Wortgruppe, wie Nr. 2—13, genügen würde, als Wurzel *kak* aufzustellen und alles Andere eben als Schwächung oder Steigerung zu betrachten. Anstatt dessen geht Donner die ganze Vocalscala durch und setzt als »Wurzel *kak, kok, kuk; kek, kik* gebogen, krumm. Mit Vocalsteigerung: *kauk*, *kouk*, *kuok; keik, kiek, kīk, kiuk.*« Er wagt es eben nicht bei der großen Mannichfaltigkeit der Formen sich für eine bestimmte Wurzelform zu entscheiden. Und wenn er gewöhnlich eine Wurzel mit *a* an die Spitze stellt, wahrscheinlich wieder von der Analogie der indogermanischen Ursprache geleitet, so ist dagegen zu erinnern, dass die ugrische Grundsprache keine eigentliche Ursprache war, sondern eine der (zu jener Zeit schon wenigstens) fünf Tochtersprachen der altaischen Ursprache, und dass es

sich mit der Zeit sehr leicht herausstellen könnte, dass die meisten **ugrischen** Grundformen beispielsweise mit dem Vocal *o* angesetzt werden müssen. Vorzuziehen ist allenfalls das Verfahren Budenz', der den Wurzelvocal meist unentschieden lässt und mit einer eigenen Sigle bezeichnet (bloß tiefen und hohen Vocal unterscheidend).

Donner achtet bei seinen Vergleichen sehr wenig darauf, ob das Wort in dieser oder jener Sprache tiefen *(a o u)* oder hohen *(ä ö ü)* Vocal hat, während es sich bei Budenz immer klarer herausstellt, dass die meisten entsprechenden Wörter der ugrischen Sprachen auch hierin übereinstimmen, und es erweist sich dies als ein Kriterium, das nicht selten den Ausschlag gibt.

Ganz und gar unbegreiflich ist es, warum Donner häufig »nach Form und Inhalt identische Wurzeln« aus dem Indogermanischen anführt. Als Curiosa gesammelt, könnten uns diese Aehnlichkeiten vielleicht Anlass geben über das sonderbare Spiel des Zufalls nachzudenken, aber in einem vergleichenden Wörterbuche der **ugrischen** Sprachen ist ihre Anwesenheit durchaus nicht zu entschuldigen. Was der Verfasser in der Vorrede zur Entschuldigung vorbringt, macht die Sache wo möglich noch verwirrter.

Da auf einzelnes auch hier nicht eingegangen werden kann, sei bloß noch erwähnt, dass dieses Heft ebenfalls ungefähr die Hälfte des ganzen Werkes umfasst und die guttural und dental anlautenden finnischen Wörter (die hier an der Spitze stehn) mit den entsprechenden Wörtern der übrigen ugrischen Sprachen enthält.

Sigmund Simonyi.

Christaller, a Grammar of the Asante and Fante language called Tshi. Basel 1875.

Wenn Anhänger Darwins von Sprachen reden, welche wie Tiergeschrei klingen, so ist es merkwürdig, dass die

Sprachforscher von dergleichen nichts wissen, und dass sie im Gegenteil von gut gebildeten Missionaren sich immer wieder belehren lassen, wie feinfühlig die den Affen nahe stehn sollenden Racen ihre Sprachen nach der begrifflichen und auch nach der lautlichen Seite hin entwickelt haben. Dies ist mir schon oft eingefallen: und so auch wieder bei dem Studium der angezeigten Grammatik.

Und noch etwas, woran ich schon oft gedacht habe, ist mir auch jetzt wieder eingefallen. An der menschlichen Sprache ist gar nichts mysteriös (wenn man nicht auf den metaphysischen Urgrund alles Geistes und aller Erscheinung zurückgeht); zumal der Kehlkopf mit der Mundhöhle ist ein Organ, das lediglich nach den Gesetzen der akustischen Mechanik wirkt. Aber staunenswert bleibt dieses kleine Zungen-Instrument, und wird hierin nur von dem noch staunenswerteren Spieler dieses Instruments übertroffen.

Von der im Asante-Reiche (an der Goldküste im westlichen Afrika) herschenden Sprache besitzen wir schon eine gute Grammatik von Riis (Elemente des Akwapim-Dialekts der Odschi-Sprache. Basel 1853), die viel Lob verdient. Christallers Fortschritt ist trotzdem kein geringer. Ein mehr als zwanzigjähriger Aufenthalt im Lande hat auch sprachwissenschaftlich seine Früchte getragen. Riis hatte sich nur wenige Jahre dort aufgehalten. Die Bescheidenheit, mit welcher er von seiner Arbeit spricht (das heißt: seine Klarheit über die wissenschaftliche Forderung), und andrerseits die Bescheidenheit, mit der Christaller von seinem Vorgänger und Lehrer spricht, würden es zu einem unerquicklichen Geschäft machen, wollte man die Fortschritte, welche Christaller in der Erkenntnis des Tschi bewirkt hat, einzeln verfolgen. Wollte ich etwas an Riis tadeln, so wäre es sein übermäßiges Theoretisiren. Er behandelt das Tschi beinahe als Grundlage einer philosophischen Grammatik, wie K. F. Becker die deutsche Sprache. Ein wenig zu viel Theorie hat auch Hr. Christaller immer noch. Eine ziemliche Menge von Definitionen, z. B. der Redeteile, hätten wir ihm gern erlassen.

Vorrede und Einleitung geben ausführliche litterarische

Nachweisungen und besprechen die ethnologischen oder Dialekts- und Verwandtschaftsbeziehungen des Tschi. Ich will hierauf nicht eingehen und nur bemerken, dass ich Bleeks weitgehende Behauptungen über die Gruppirung der Sprachen Afrika's und gar über ihre Beziehungen zu denen andrer Erdteile nicht billige. Auch Hr. Christaller ist von einem Verwandtschaftsverhältnisse des Tschi mit den südafrikanischen Sprachen nicht überzeugt und nimmt vielmehr zwischen dem Tschi und dem *Eφe* und dem *Yoruba* eine gewisse, nur nicht nahe Verwandtschaft an. Da die Sache noch nicht untersucht ist, so muss man sich vorsichtig ausdrücken. Des Verfassers Verdienst liegt natürlich ganz auf Seiten der Einzelforschung, der Darstellung des Tschi. Er hat hierzu den Dialekt von Akuapem gewählt (wie Riis); durchgängig jedoch werden auch die beiden andern Dialekte von Akan und Fante beobachtet, und ein Anhang (S. 185—196) bietet eine vergleichende Uebersicht der Abweichungen.

Eigentümlich sind zunächst die Lautverhältnisse, in deren Bezeichnung der Verfasser sehr sorgfältig ist. Die Kürze lässt er unbezeichnet. Es gibt aber im Tschi Vocale, die kürzer als kurz sind. Solche sind nicht nur *i* und *u* vor *a*, sondern auch zuweilen *a*, *e*, *i*, *o*, *u* vor *r* auch *n* in der ersten Sylbe zweisylbiger Stämme: diese versieht der Verfasser mit dem üblichen Zeichen der Kürze. Natürlich fallen sie auch leicht aus, und Riis schreibt sie oft nicht, so dass die betreffenden Wörter einsylbig werden und mit *muta cum r* anlauten. Andrerseits dehnen manche Wörter den auslautenden Nasal *ṅ*, *m* und das auslautende *r* und *w*; diese Laute schreibt der Verfasser doppelt.

Nicht nur die Gutturale *k*, *g*, *h* nehmen ein *y* nach sich, sondern auch *n* und *w*. Während aber *ky*, *gy*, *ny* deutlich als zwei Laute gesprochen werden, geht *hy* in *χ́* über und auch *wy* hat einen einfachen Laut, den der Verfasser als *w* mit dem Haken schreibt, der im Slavischen die Assibilation bezeichnet. Ferner nehmen *k*, *g*, *h* und *ṅ* ein nachlautendes *w* an, und auch *ṅhw* findet sich. Endlich aber wird das palatalisirte *k* auch noch labialisirt; *k̓w*, wobei das *k*

wie *tš* lautet und das *w* nur antönt. In Dialekten erscheint hier noch volleres *kwy* oder *kw*. Der Verfasser schreibt aber nicht *ḱw*, sondern *ṭ* mit dem palatalisirten *w*; Riis einfach *ty*. Ebenso verhält es sich mit dem *g*; und auch *ṅwy* findet sich; und *hwy* wird *fwy*. (Hier hat der Verfasser statt *ẇy* überall sein diakritisch bezeichnetes *w*.)

In diesen wunderlichen Lauten haben wir es offenbar mit den Producten phonetischer Verwittrung zu tun.

In Bezug auf die Vocale ist ein eigentümliches Assimilationsgesetz zu beachten. Nach der Weite der Mundöffnung nämlich zerfallen die Vocale in vier Gruppen. Es werden überhaupt zehn Vocale unterschieden: doppeltes *a*, nämlich außer dem reinen *a* noch das dünne, gedrückte *ạ*, wie im englischen *fat* (von den englischen Lexikographen durch 4 über dem *a* bezeichnet), dreifaches *e* und *o*: *e̱*, *o̱* (lautend wie deutsches *ä* und englisches *a* in *all*) *e*, *o* und die sich dem *i* und *u* nähernden *ẹ* und *ọ*; endlich *u* und *i*. Auf diesem Wege der Verengerung des Mundes von *a* zu *i* werden nun folgende vier Stationen angenommen: 1) *a e̱ o̱*, 2) *ạ e o*, 3) *ẹ ọ*, 4) *i u*. Nun kann recht wohl derselbe Vocal in zwei auf einander folgenden Sylben lauten; beim Uebergang aber des Mundes von einem Vocal zum andern (einer Sylbe zur andern) wäre der Fortgang von 1 zu 4 ein zu weiter Sprung; der von 1 zu 2 u. s. w., immer von einer Station zur nächst folgenden, wäre ein zu kleiner Schritt. So ähnlicht oder gleicht sich der frühere Vocal dem folgenden an (rückwirkende Assimilation). Demnach werden *a e̱ o̱* nur geduldet vor *ẹ ọ*, werden aber bei folgendem *i u* in der nächsten Sylbe zu *ạ e o* (also angeähnlicht), und werden vor *e o* zu *ạ e o* (also angeglichen). Hierbei spielt nur *ạ* eine unentschiedene Rolle, indem es einerseits, wie *ẹ ọ* die Vocale *a e̱ o̱* verträgt, andrerseits aber vor *i u* steht, was doch *ẹ ọ* nicht können. *ạ* gehört also zur zweiten und auch zur dritten Stufe. Sylben auf *a* mit *y*, wie *gya*, werden wie *i u* angesehen, und *a e̱ o̱* werden *ạ e o*. — Ferner gleichen sich *ẹ ọ* den folgenden *i u* an.

Dieses Assimilationsgesetz ist wichtig für die Präfixe

der Nomina und Verba, wie auch für die Composition und hat hier etwa dieselbe Bedeutung wie das Gesetz der Vocalharmonie in den ural-altaischen Sprachen. Man sagt z. B. *a-ba* Frucht, aber *ạ-gya* Vater, *ạ-go* Sammet u. s. w.

Ich übergehe, was sonst über Lautwandel gelehrt wird, und erlaube mir nur, in einem Falle meine abweichende Ansicht auszudrücken. Wenn nämlich (§ 22) von einem eingeschobenen *r* die Rede ist, so sollte vielmehr Synkope angenommen werden, wenn die zusammengestellten Stämme überhaupt zusammengehören: *fi*, herauskommen, ist entstanden aus *firi*, nicht dieses aus jenem; *du*, ankommen, aus *duru*; *du*, schwer, aus *duru, dru.* Ob aber *pra*, fegen, mit *pa* zusammenzubringen ist, dürfte mindestens sehr zweifelhaft sein. Der Verfasser übersetzt *pa* durch *to take off superficially.* Diese Bedeutung scheint er nur construirt zu haben, um *pa* als Grundlage von *pra, păra* ansehn zu können. Nach Riis bedeutet *pa* kahl sein, abhobeln, ausziehen (Kleider). Nun wäre es wohl denkbar, dass hieraus sich auch die Bedeutung des Fegens entwickelt hätte (ohne dass man darum mit dem Verfasser eine abstracte Grundbedeutung construiren dürfte); aber immer müsste *pra*, *păra* als volle, *pa* als verkürzte Form gelten.

Die Sylbe kann im Tschi nur auf einen Vocal (auch Diphthong) enden, dem allerdings ein Nasal *ṅ*, *m, n* folgen darf. Oft aber ist dieser Nasal ursprünglich der Anlaut einer folgenden Sylbe gewesen, welche ihren Vocal abgeworfen hat: *anim* aus *ani-mu, osram* aus *osrane.*

Das Merkwürdigste aber unter den phonetischen Eigentümlichkeiten des Tschi ist die Betonung, durch deren Aufklärung sich Hr. Christaller ein besonderes Verdienst erworben hat. Er unterscheidet den Wort-Accent, d. h. den Nachdruck, der auf e i n e r Sylbe jedes Wortes liegt (kurz das, was wir gewöhnlich unter Accent verstehen) von dem Sylben-Ton (der in unsern Sprachen gar nicht besteht). Jede Sylbe hat nämlich in Vergleich zur benachbarten einen niedern oder hohen oder mittlern Ton, und Sylben mit

langen Vocalen, Diphthongen oder Nasalen können auch zwei Töne haben (circumflectirt sein).

Dieses Factum, dass nämlich Ton und Accent zwei in ihrem Wesen verschiedene Erscheinungen sind, lässt sich physiologisch wohl begreifen; und der Sprachforscher hatte Grund genug, es auch auf andern Gebieten als ein ehemals vorhandenes zu construiren. Es ist aber erfreulich, es jetzt als lebendig beobachten zu können.

Die genaue Bezeichnung des Tones ist nicht umständlich. Wir gehen aus von der Sylbe, die den hohen Ton hat und die mit dem Acut versehen wird. Die vorangehenden Sylben mit dem tiefen Ton bleiben unbezeichnet. Dagegen bedeutet hinter der hochtonigen Sylbe Mangel an einem Zeichen den hohen Ton, wie überhaupt jede Sylbe ohne Zeichen denselben Accent wie die vorhergehende Sylbe hat. Der Mittelton steht nur in der Sylbe hinter dem hohen Ton und wird ebenfalls durch den Acut bezeichnet. In *Abókobi* z. B. hat die erste Sylbe den tiefen Ton; die drei folgenden haben sämmtlich den hohen Ton: dies deutet der eine Acut an; in *obóntó*, Boot, ist die erste Sylbe tief, die zweite hoch, die dritte mittel; in *bŭrófúa* ist die erste tief, die zweite hoch, die dritte und vierte sind mittel. Der tiefe Ton hinter und zwischen hohen Tönen bezeichnet der Gravis, z. B. *ó̱bà* er kommt.

Lange Vocale, da sie zwei Moren haben, besitzen auch immer zwei Töne. Wenn jedoch beide Moren gleich betont sind, so kann man sagen, dass sie nur einen Ton haben. Jede der beiden Moren kann aber auch ihren besondern Ton tragen. Sind es nun der tiefe und hohe Ton, so wird der Acut nicht auf die Mitte des Vocals gesetzt *ā́*, sondern rechts daneben *ā′*, und beim Diphthong erhält das zweite Element das Zeichen. Denn *áe* bedeutet ja, dass *e* denselben Ton wie *a* habe; *aé* aber bedeutet, dass *a* tief, *e* hoch sei. Dagegen muss Höhe und Tiefe durch zwei Zeichen geschrieben werden: *â*, *áè*. Ferner bedeutet *àe* zwei Tiefen, wie *áe* zwei Höhen. Hoch und mittel verlangt zwei Zeichen *á′*, *áé*.

Diese Betonung, welche den Sylben als solchen zukommt,

nimmt auf die Worteinheit keine Rücksicht; und vielmehr Sätze oder Satzteile, welche aus mehreren Wörtern bestehen, werden als Toneinheiten betrachtet, und je nach der Folge der Sylben ändert sich auch der Ton. Die Sylbe ist also in ihrem Ton doch nicht unwandelbar. Ihre eigentliche Form haben die Wörter nur, wenn sie für sich oder am Anfange eines Satzes gesprochen werden. Innerhalb des Satzes wandelt der Ton, und so dient er indirect grammatischen Zwecken.

Der Accent nun, verschieden vom Ton, fällt oft auf die hohe Sylbe, aber nicht immer. Fällt er auf eine tiefe Sylbe, die nicht bezeichnet zu werden braucht, so deutet der Gravis an, dass hier der tiefe Ton mit dem Accent verbunden ist.

Ueber Ton und Accent gibt es wohl manche Regel. Vieles aber lässt sich nur aus dem Gebrauch lernen. Die Eφe-Sprache und das Vai zeigen durchaus analoge Verhältnisse. Hr. Christaller hat das Verdienst, hier das erste Licht herein gebracht zu haben. Von den früheren Missionaren hat nur Kölle den Accent bezeichnet. Da er aber über das Durcheinander von Ton und Accent im Unklaren war, so blieb er rätselhaft.

Das Nomen hat Präfixe, *o̱*, *a*, *e̥m*, *e̱*, *am* und Suffixe; aber es gibt auch Nomina ohne solche. Der Plural wird durch Wandel der Präfixe angedeutet. Substantiva mit *o̱*, *e* ersetzen diese im Plural durch *a*; dieses *a* nehmen auch die Substantiva an, welche kein Präfix haben: *ohéne* König, *ahene* Könige; *gyàtá* (Mandenga *džata*) Löwe, pl. *agyata*. Andere Substantiva dieser Classen, wie auch solche mit dem Präfix *a*, *am* wandeln dasselbe im pl. in *e̥m* um, z. B. *o̱ba* Kind, pl. *e̥mma; eda* Tag pl. *e̥nna; kúku* Topf, pl. *e̥nkuku*.

Auch die Suffixe wandeln im pl.: *o̱-fante-ni* ein Mann aus Fante, pl. *e̥m-fante-fo*.

Manche Substantiva, besonders die mit dem Suffix *e̥m*, lauten im Sing. und Pl. gleich.

Das Verbum hat keine Personalflexion; aber die Pronomina, die sich als Subjecte dem Verbum präfigiren, erleiden doch im Anschluss an das Verbum mannichfache Assimilation. In der dritten Person hat das Verbum, wenn das Subject besonders genannt ist kein Personalpräfix, son-

dern steht in der reinen Stammform. Der Verfasser führt zehn Stammformen des Verbum auf. Der nackte Stamm bezeichnet das unbestimmte Präsens oder Präteritum (Aorist). Das Perfectum hat das Präfix *a*. Das Präf. *re* bezeichnet das Präsens in der Dauer: *o-re-bìsá* he is asking. Das Futurum wird durch das Präf. *be̱* oder *rebe̱* bezeichnet. Der Imperativ ist der Stamm ohne Pronomen. Ein anderer Imperativ, durch das Präfix *m*, *ṅ* gebildet, und mit dem Pronomen, drückt das Sollen aus: *ó-m-fa* er soll nehmen. Der Verfasser führt noch drei Temporalstämme auf, die mir nach Form und Bedeutung unklar sind, sich bei Riis nicht finden und wahrscheinlich vom Verfasser nicht richtig aufgefasst sind. Nur folgendes leuchtet noch ein. Das Perf. mit dem Präf. *a* dient zugleich als »consecutive Form«, aber mit verändertem Ton: *w-á-fà* er-hat-genommen, *na wafá* dass er nehme. Das erinnert an das hebräische Perf. consecutivum. Wie es sich aber mit der »continuativen Form« und dem Präteritum verhält, bleibt dahin gestellt. Nur erwähne ich noch, dass, was ich soeben Präsens der Dauer genannt habe, vom Verfasser *the progressive form* genannt wird: denn sie bezeichnen die Handlung *in the progress of performance*. Hier muss weitere Forschung Aufklärung schaffen.

Bemerkenswert scheint noch, dass das Personalpräfix hochtonig und tieftonig sein kann, von gleichem Ton mit dem Stamme oder von ungleichem Ton. Nur hat die 2. Pers. gewöhnlich den hohen Ton, selbst in Fällen, wo die andern Personen den tiefen haben. Aber auch wenn sie den tiefen Ton haben, tragen sie meist den Accent und der Stamm des Verbum ist auch tieftonig. Das nominale Präfix ist regelmäßig tieftonig und ohne Accent.

Wir kommen zur Satzbildung. Ein Substantivum mit seinem Präfix und ein Verbalstamm treten an einander zum Satz: *o-nípa kàsá* (ein) Mann spricht; *o-bó-fó a-bà* (ein) Bote (ist) gekommen. *o̱-ye̱ a-bofrá* er-ist (ein) Knabe; *e̱-ye̱ o̱-héne* es-ist (der) König. — Das Attribut folgt ebenfalls: *bépo̱w kèsé* Berg großer, *e̱n-nuá bèbrē* Bäume viele; *duá kòkurō yí* Baum großer dieser. Aber der Genitiv und das possessive Pro-

nomen stehen voran: *mé nùá o-ba* mein(es) Bruder(s) Sohn; *o-héne em-mărá* (des) König(s) Gesetze. Das Object folgt dem Verbum, und das Substantivum unterscheidet sich dann vom Subject durch Aenderung des Tones, womit oft Wegfall des Präfixes verbunden ist. Auch das Adverb steht hinter dem Verbum. Das *ye* aber, welches unser »ist« vertritt, bedeutet »machen, tun«.

Danach wäre ich wenig geneigt, dem Tschi eine wirkliche grammatische Unterscheidung des Attributs und Prädicats und Objects zuzusprechen. Ein Satz wie folgender scheint alle Form dieser Sprache zu enthalten: *wá-dà o-wú n-na* er schläft (*w* ist 3. Prs., *a* Präf. des Perf., *da* liegen, im Perf. schlafen) Todes Schlaf (*wu* sterben, durch das Präf. *o* substantivirt; *da* schlafen durch das Präf. *n*, wonach *d* des Stammes zu *n* wird, substantivirt). Die Stellung ist es, welche Subject, Object und Genitiv bestimmt.

Der Verfasser hat für den Charakter der Sprache ein richtiges Gefühl, und seine Syntax des Tschi (wie seine Darlegung der Zusammensetzungen) ist durchaus das, was sie eben nur sein kann, eine reichhaltige Sammlung gut geordneter Sätze, welche uns den Gang der Vorstellungen und die eigentümliche Gestalt der Gedankendarstellung bei jenen Völkern zeigen. Dem Psychologen wird hier eine Fülle des besten Materials geboten.

So verdient Hr. Christaller den vollen Dank der Sprachwissenschaft. Seine Grammatik übertrifft an wissenschaftlichem Wert alles was uns seine Collegen in der Mission bisher geboten haben, und nur Kölle's Arbeiten können neben den seinigen genannt werden. Steinthal.

Ueber den Ursprung der Sprache von Dr. A. Marty, Prof. der Philosophie zu Czernowitz. Würzburg 1876.

Nachdem in neuester Zeit eine Reihe von Sprachforschern, jedoch die meisten nur gelegentlich und die einzelnen mit ungleichem Beruf und Erfolg, über den Ursprung der Sprache sich ausgelassen haben, muss die Schrift eines Philosophen

über diesen Gegenstand um so erwünschter sein, wenn sie darauf ausgeht, die unter den Sprachforschern zu Tage getretenen Differenzen von einem höheren Standpunkt aus zu beurteilen und beizulegen. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat sich diese Aufgabe gestellt; er hat sich die zur Lösung derselben nötigen sprachwissenschaftlichen Kenntnisse in höherem Maße angeeignet, als dies von manchen Sprachforschern in Absicht auf philosophische Kenntnisse gerühmt werden kann; seine Darstellung ist durchweg klar, ruhig und unparteiisch: inwiefern es ihm gelungen sei, seine Aufgabe zu lösen, kann nur bei der Betrachtung des Einzelnen ausgesprochen werden.

Da der Verfasser im Vorwort die sprachwissenschaftlichen Abhandlungen von Madwig erwähnt, von dessen »nüchternen Anschauungen« er einen wohltätigen Einfluss auf die deutsche Wissenschaft erwartet und auch selbst merklich beeinflusst ist, so kann ich nicht umhin, in Kürze den Eindruck anzugeben, den ich von jenen Abhandlungen empfangen habe. Madwig ist einer der wenigen Philologen älterer Schule, die den Forschungen der neueren Sprachwissenschaft mit Interesse gefolgt sind; er verrät Unbefangenheit des Urteils und spricht z. B. über die Entstehung der grammatischen Formen sehr bemerkenswerte Ansichten aus, die ihm vielleicht von einseitigen Philologen oder auch Sprachvergleichern übel genommen werden. Dahin gehört z. B. die Ansicht, dass die antiken Sprachen, auch als Schulfächer, keine höhere Tauglichkeit zur Weckung und Schärfung grammatischen Denkens besitzen als die modernen. Madwig leugnet nämlich überhaupt die Notwendigkeit förmlichen Ausdrucks aller grammatischen Kategorien und anerkennt daher nicht die grammatische Beschaffenheit der Sprachen als Maßstab für die geistige Anlage und Bildungsstufe der betreffenden Völker in historischer Zeit, sondern nur die stilistische Durchbildung der ganzen Sprache, auch in lexicalischer Hinsicht. In der Ansicht über den Ursprung der Sprache findet sich Madwig in Uebereinstimmung mit Lotze und Whitney, auf die wir bei der Prüfung der Schrift von Marty zu sprechen kommen

werden; Madwig betont durchweg sowohl beim Ursprung als bei der geschichtlichen Entwicklung der Sprache die zum Zwecke verständlicher Mitteilung frei, wenn auch ohne reflectirendes Bewusstsein, setzende Tätigkeit aller Einzelnen, angemessen dem jeweiligen Bedürfnis und Vermögen und auch den Zufall benutzend, gegenüber einem mit blinder Naturnotwendigkeit die Masse beherschenden Instinct. Dass dies im Ganzen auch der Standpunkt von Marty ist, werden wir nun sehen, und es wird sich nur fragen, ob jener Gegensatz wirklich besteht oder sich aufstellen lässt.

Im ersten Teil seiner Arbeit gibt Marty einen historischen Ueberblick der Ansichten vom Ursprung der Sprache seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Die Hauptansichten werden richtig charakterisirt, soweit dies bei großer Kürze der Darstellung möglich ist; von Herders Abhandlung wird nur der Titel und die Veranlassung angegeben, während Tiedemann, der allerdings schon nahe an den heutigen Empirismus streift, verhältnismäßig bevorzugt wird (S. 9 vgl. 76). Die Ansichten W. v. Humboldts können in Kürze gar nicht dargestellt werden, da sie sogar einer ausführlichen Behandlung eigentümliche Schwierigkeiten darbieten. Bei Humboldt, Heyse und Renan scheint M. die Annahme einer unbewusst wirkenden Vernunft, im Gegensatz zu absichtlicher Erfindung, zu billigen, dagegen verwirft er die unmittelbare Gleichsetzung oder wesentliche Untrennbarkeit von Sprechen und Denken statt einer bloß zufälligen, wenn auch noch so folgenreichen Verbindung der beiden Tätigkeiten und vermisst mit Recht die positive analytische Erklärung der Tatsachen. Wenn er aber (S. 17) findet, die neueren Forscher stimmen überein in der Verwerfung eines »wesentlichen Zusammenhangs zwischen Gedanken- und Lauterzeugung«, so stimmt dies weder mit seiner eigenen folgenden Darstellung der Theorie von Steinthal noch mit dieser selbst, denn die Annahme eines »angeborenen Mechanismus«, der jene beiden verbinde, setzt doch wahrlich auch einen »wesentlichen Zusammenhang«, trotz der Einräumung, dass ein Denken in bloßen Anschauungen dem Sprechen vorangegangen sein könne oder

sogar müsse und dass das an der Sprache erwachsene höhere Denken sich ihrer Stützen teilweise auch wieder entschlagen könne. Marty findet Differenzen nur noch in den Ansichten von der Entstehung der Wurzeln (S. 18) und unterscheidet dabei zwei Theorien, indem nach der einen, der nativistischen, »bei den ersten Menschen unwillkürlich bestimmte artikulirte Laute an bestimmte Anschauungen oder Gedanken sich anschlossen«, während die »empiristische« Theorie »die Entstehung der frühesten Worte ohne solche angeborene mechanische Beziehungen zwischen ihnen und den Vorstellungen zu erklären suche«. Als vorläufige Ankündigung eines Unterschiedes der Ansichten möchte diese Formulirung, obwohl sie nicht eben glücklich gefasst ist, immerhin gelten, wenn damit nur nicht ein Gegensatz ausgesprochen sein soll; denn die sogenannte nativistische Theorie kann alle die von den Empiristen angenommenen Motive und Factoren der Spracherzeugung anerkennen und zur Ergänzung in sich aufnehmen, ja sie muss dies tun, ohne darum die ihr eigentümliche Annahme als unnötig bei Seite zu lassen; denn diese gewährt nur den tieferen Grund, auf welchem auch eine Hauptannahme der Empiristen ruht, und es zeigt sich bei näherer Prüfung, dass beide Theorien dasselbe Princip, nur unter verschiedenen Namen, mit einander gemein haben. Indessen handelt es sich hier zunächst um die historische Darstellung der Ansichten, die bisher ausgesprochen worden sind, und es ist ja möglich, dass beide Parteien, wie es leider meistens geschieht, im Eifer für ihren Standpunkt das Eigentümliche desselben etwas überspannt oder einseitig dargestellt, die Ergänzung dagegen übersehen oder zu wenig hervorgehoben haben.

Da M. Müller, welchen M. unter den Nativisten voranstellt, seine Ansicht nicht ausführlich begründet, überdies zum Teil widerrufen hat, so handelt es sich hauptsächlich um Lazarus und Steinthal, welche zusammengefasst werden mögen, obgleich Steinthal seine Ansichten fortwährend präcisirt hat und Lazarus in der zweiten Auflage seines Buches vielleicht auch die seinigen etwas modificiren wird. Gegen

die gemeinsame Grundansicht dieser Beiden äußert M. mehrfache Bedenken, welche, wie seine Kritik überhaupt, davon ausgehen, dass man zur Erklärung des Ursprungs der Sprache nur solche Kräfte annehmen dürfe, welche in der Erfahrung nachweisbar seien (S. 47. 59). Marty findet nun, Reflexäußerungen in Lauten seien bei heutigen Menschen, auch bei Kindern und Wilden, nicht so stark und regelmäßig, auch nicht so verschieden bei jedem neuen Eindruck und diesem nicht so ähnlich, wie Lazarus-Steinthal annehmen. Diese Haupteinwendungen unterstützt er durch eine Reihe von besonderen Gründen, von denen hier nur einige angeführt werden können. So sagt er, es sei fraglich, ob die betreffenden Lautäußerungen wirklich alle auf Reflex, nicht zum Teil auf Absicht und Gewohnheit beruhen; bei Kindern auch auf bloßer Lust an Tätigkeit ihrer Organe und an Nachahmung von Erwachsenen. Zu deutlicher Articulation gelangen Kinder nur durch Uebung, und so werden auch die Urmenschen erst nach mancherlei unwillkürlichen Abweichungen durch Verkehr und Vererbung zu festen Lauten gelangt sein. Dass jeder besondern Warnehmung sofort ein deutlich verschiedener articulirter Laut entsprechen musste, ließe sich aus der Aehnlichkeit der begleitenden Gefühle auch nicht erklären und würde eine Fülle von Lauten erzeugt haben, die dem Verständnis eher schädlich als förderlich gewesen wäre, zumal da die Anschauungen nie ganz gleich wiederkehren und auch bloß ähnliche Seelenzustände durch dieselben Laute ausgedrückt werden. Es sei aber überhaupt ein reines Vorurteil, dass Anschauungen nicht nur von »irgend welchen«, sondern gerade von ähnlichen Lauten haben begleitet sein müssen.

Diese und andere von M. vorgebrachte Gründe sind nicht alle von gleichem Gewicht. Ueber die Ausdehnung des Gebietes der Lautreflexe kann man im Einzelnen streiten, die Tatsache im Ganzen ist unbestritten, und wenn man bei den ersten Menschen die Tragweite dieser Erscheinung etwas höher schätzt als sie in der heutigen Welt zu beobachten ist, so verlässt man damit keineswegs den Boden der Empirie,

sondern man macht nur einen der Verschiedenheit der Verhältnisse angemessenen Rückschluss, wie dergleichen in der Naturwissenschaft ohne Bedenken gewagt werden und auch M. selbst für seine Theorie sich erlaubt. Eine andere Frage ist, ob Lautreflexe in der Häufigkeit, Regelmäßigkeit und Deutlichkeit, wie L.-St. sie annehmen, angenommen werden dürfen und müssen, um die Entstehung der Sprache zu erklären, und hier haben die Bedenken M.'s einigen Grund. Es handelt sich weniger darum, möglichst viele Laute erzeugt werden zu lassen, als darum, einer beschränkten Anzahl solcher Laute die nötige Bestimmtheit, Festigkeit und Verständlichkeit zu sichern, und es ist jedenfalls vorsichtiger, die vorhandenen Kräfte mehr nach dieser Seite wirken zu lassen. Steinthal selbst spricht (Abriss p. 371) die Annahme, dass ein einmaliger Vorgang der Association zwischen Warnehmung und Reflexlaut genügen konnte, um die gewonnene Anschauung dem Gedächtnis einzuprägen, nur als ein »vielleicht« aus; wenn er aber fortfährt, es sei »zunächst noch kein Grund vorhanden«, warum der Vorgang bei den jedenfalls eintretenden Wiederholungen anders verlaufen sollte, so ist im Gegenteil Grund genug zu der entgegengesetzten Annahme vorhanden, und auch Andere haben die hier vorliegende Schwierigkeit gefühlt und ausgesprochen; so Lotze (Mikrok. II ² 233. III ² 61—62). Wenn also ursprünglich eine Fülle von Lauten erzeugt wurde, so musste ein großer Teil dieser Producte bald verloren gehn, um einer Auswahl oder einem Durchschnitt Platz zu machen, welche durch den Austausch der Einzelnen als Producte einer allmählichen Ausgleichung ab- und zugeschliffen wurden. Wenn dies Steinthals eigene Meinung ist, so hätte er sie gleich dort deutlich aussprechen sollen; denn die von ihm anderswo oft genug hervorgehobene Entstehung der Sprache aus der Wechselwirkung einer in ihren Gliedern noch wenig verschiedenen Gemeinschaft erklärt nicht alles und wird auch von den Gegnern, nur nach der andern Seite, geltend gemacht. — Unrecht hat hingegen M., wenn er irgend welche Aehnlichkeit der Reflexlaute mit den sie veranlassenden Ein-

drücken bestreitet. Uebrigens braucht Lazarus nicht einmal den Ausdruck »ähnlich«, sondern »entsprechend«, und Steinthal den noch bescheidnern »so weit wie möglich verwandt«. Jedenfalls kann kein höherer Grad von Aehnlichkeit erwartet werden als etwa zwischen den Vorstellungen äußerer Objecte und deren objectiver (an sich seiender) Beschaffenheit, eine Aehnlichkeit also, die nach der Ansicht der heutigen Naturforscher und auch der meisten auf Kant zurücklenkenden Philosophen sehr gering sein mag und doch nicht ganz fehlen darf, wenn überhaupt von irgend welcher Erkenntnis noch gesprochen werden soll. Es kann also nur von einer mehrfach vermittelten Correlation die Rede sein, eine solche aber ist durchaus anzunehmen und in der Steinthalschen Theorie von der Association der Warnehmungsgefühle auf ihren bestmöglichen Ausdruck gebracht; nur sollte das die erste Hervorbringung der Reflexlaute begleitende Gefühl noch stärker als Hauptmoment hervorgehoben werden. Wenn auch die Art der dabei stattfindenden Wirkung des Centralorgans auf die Sprachorgane uns nicht bekannt ist und wahrscheinlich verborgen bleiben wird, so ist doch die Annahme derselben immer noch wissenschaftlich berechtigter und befriedigender als die gar zu große Bescheidenheit, mit der M. bei nur »irgend welchen« Lauten überhaupt stehen bleibt. Die darin liegende völlige Nichtbeachtung einer bestimmten Qualität der Laute, die doch schließlich durch alle Schwankungen hindurch sich geltend macht und festsetzt, ist um kein Haar besser als die von M. verworfene Geigersche Annahme eines proteusartigen Urlautes, welche den reinen Zufall zum Schöpfer der Sprachen macht. Die erste Erregung von Sprachtätigkeit mag noch so momentan wechselnd, bei jedem Einzelnen und bei allen Einzelnen verschieden und für das betreffende Object zufällig sein, sie verlangt doch für das Subject ihren zureichenden Grund, den wir freilich um so weniger nachempfinden können, da die sämmtlichen Urwurzeln auch schon in den ältesten uns erreichbaren Sprachgestalten längst in Form und Bedeutung entstellt oder ganz verloren sein werden. Natürlich mussten zur Bedeutsamkeit der Laute deutliche Geberden

und Situationen mitwirken, aber diese letztern erklären nicht alles. Die Einwendung, dass bei Annahme einer den Lauten selbst eigen gewesenen Bedeutsamkeit die factische Verschiedenheit der Sprachen und auch schon die verschiedene Verwendung der Laute innerhalb einer Sprache sich nicht erkläre, erledigt sich durch Hinweisung auf die ebenfalls factische Verschiedenheit der Klimate und Rassen, noch mehr aber auf die Möglichkeit verschiedener Auffassung eines und desselben Objects durch ein und dasselbe Subject, geschweige durch andere, und auf die Veränderungen, welchen alle ersten Sprachgebilde später unterliegen mussten. Uebrigens bleibt ja auch M. selbst bei jener Indifferenz nicht stehen, wenn er in seiner eigenen Theorie unmittelbare und mittelbare Nachahmungen von Naturtönen als Grundlage der Sprachschöpfung annimmt. Diese auch von Lotze, Whitney und andern angenommenen Schallnachahmungen, die letzte oder einzige Zuflucht aller derer, die sich gegen Annahme irgend welcher allgemeinen Lautsymbolik sträuben, sind entweder ebenso wenig nachweisbar wie jene (ausgenommen etwa bei einzelnen Tierlauten, deren Nachahmung aber für weitere Wortbildung sich wenig fruchtbar erweist), oder sie sind, näher angesehen, gar nichts anderes als die Steinthalschen Reflexlaute, eingeschränkt auf den einen Sinn, welcher der Sprache am nächsten zu liegen scheint und doch bei der Schöpfung derselben gar nicht bevorzugt zu sein brauchte. Gegenüber dieser Einseitigkeit hat Geigers, allerdings seltsam specialisirte, Annahme des Gesichtssinnes als Hauptfactors bei der Sprachschöpfung immerhin einiges Verdienst, und wenn Marty (S. 142) gegen über Ficks Befund, dass der älteste Sprachstand am wenigsten Schallnachahmungen aufweise, sich darauf beruft, dass die sogenannten indogermanischen Wurzeln jenen Stand nicht mehr repräsentiren, so ist dies zwar richtig, aber damit der sonst von M. behauptete Boden des Nachweisbaren aufgegeben. Steinthal spricht sich über das Verhältnis seiner Theorie zu der andern deutlich genug aus (Abriss p. 376) und hat ganz recht getan, den Ausdruck »Reflexe« auch für die Schallnachahmungen, oder statt dieses Ausdrucks,

geltend zu machen; denn wenn die erste Hervorbringung der Laute doch noch von keiner Absicht geleitet gewesen sein kann, woher soll denn Nachahmung fließen? unbewusste Nachahmung kann eben nur auf Reflex beruhen, so wie ja auch die Interjection und die von Heyse sogenannte Lautmetapher auf jenes eine Princip sich zurückführen und unter jenem Namen zusammenfassen lassen.

Weniger ausführlich bespricht M. die Reflextheorie von Wundt; er findet sie »vorsichtiger«, was sie aber in der Tat nur ist, weil sie allgemeiner und kürzer gefasst ist, gemäß dem Gesammtzweck des Wundtschen Werkes. Mit einigem Recht bemerkt übrigens M., dass man trotz der großen Bedeutung, welche die Apperception schon beim Ursprung der Sprache spielt, ihr nicht wohl die Erzeugung von Reflexen zuschreiben kann; jedoch nennt Wundt Sprachlaut und Geberde nur Reflexe des Apperceptions*organs*.

Schließlich macht M. gegen den Nativismus im Ganzen noch eine Einwendung, die leicht zurückzuweisen ist. Er meint, wenn ein natürlicher mechanischer Zusammenhang zwischen Laut und Bedeutung je bestanden hätte, so hätte er nie oder wenigstens nicht so früh und fast ganz vergessen werden können, da er sich ja schon bei der nächsten Generation erneuern musste. Darauf ist einfach zu erwidern, dass jedes einmal festgesetzte Wort das Bedürfnis, und darum auch die *Fähigkeit*, der Neuschöpfung vermindern und dass eben darum auch die Vererbung des jeweiligen Wortschatzes ein neues Hervorbrechen des ursprünglichen Schöpfungsdranges zurückhalten musste; vgl. Lotze III ^{2}, 63.

Nachdem ich Marty's Kritik der nativistischen Theorie verhältnismäßig ausführlich besprochen und dabei einiges Positive bereits vorweg genommen habe, muss und kann ich über den Rest mich kürzer fassen.

Als Vertreter der empiristischen Theorie nennt M. Herbart, Grimm, Lotze, Darwin, Bleek, Whitney, Geiger, Tylor u. a. Diese Zusammenstellung ist ziemlich bunt, und wenn die Genannten nur darin einig sein sollen, dass sie die Sprache als eine menschliche »Erwerbung« (im Gegensatz von An-

geborenheit) betrachten, so ist dieses Stichwort jedenfalls nicht glücklich gewählt, denn auch Steinthal wird sich dazu bekennen, da gerade er, übrigens schon nach dem Vorgang von Humboldts, immer betont hat, dass die Sprache nicht ein fertiger Besitz, sondern fortwährende Tätigkeit sei. In der Tat gilt hier, wenn irgendwo das Wort des Dichters:

»Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!«

Wenn übrigens J. Grimm allerdings mit Entschiedenheit von der Sprache als einer »erworbenen« spricht, so hat er dabei den Gegensatz zu göttlicher Offenbarung und zur Tiersprache im Auge und würde nach seinem sonstigen Standpunkt eher den Nativisten beizuzählen sein. Auch Lotze kann nach seiner vorsichtig abwägenden und vermittelnden Richtung nicht auf diese Seite gezogen werden. Uebrigens bespricht M. nur die vier oben zuletzt genannten, und auch diese natürlich nur kurz, da sie seiner eigenen Ansicht nahe stehen. An Bleeks Theorie war die richtige Einsicht mehr hervorzuheben, dass Sprache eigentlich erst da beginnt, wo der unwillkürlich mit einer Anschauung oder Empfindung verbunden gewesene Laut aus dieser Verbindung gelöst und gleichsam selbst Object wird; einseitig und ein unnötiger Umweg war allerdings die Annahme, dass jene Ausscheidung nur Folge von Nachahmung der Laute von Gattungsgenossen sein konnte. An Whitney und Tylor billigt M. die Annahme, dass man von selbstverständlichen Lauten (Interjectionen und Schallnachahmungen) ausgegangen sei, die man dann mittelbar ausgedeutet und weiter verwertet habe. Wenn übrigens Tylor von Bezeichnung der Vorstellungen durch »an sich ausdrucksvolle« Laute spricht und die Beschaffenheit derselben nur nicht näher angeben will (S. 50—51), so ist er eher Nativist! Am wenigsten billigt M. die Ansicht von Geiger, der nicht einmal die Absicht auf Mitteilung walten lässt, sondern rein zufällige Verteilung des physiologisch differenzirten Urlautes auf verschiedene Bedeutungen, wobei auch das lebhafteste begleitende Geberdenspiel nicht vermöchte,

den einförmigen Urlaut durch Zusammenhang mit sich selbst fruchtbar zu machen.

Bevor M. zur positiven Darstellung übergeht, formulirt er die nativistische Ansicht noch einmal (S. 59), etwas anders als oben, aber ebenfalls nicht ganz richtig, als diejenige, wonach die Anfänge der Sprache »Ausfluss angeborner Instincte« seien. Dieser Ausdruck ist meines Wissens von niemand gebraucht worden und wird jedenfalls besser auf die Tierwelt eingeschränkt; lässt er sich aber auf die Anfänge der Menschheit anwenden, so schließt er Selbsttätigkeit immerhin nicht aus, so wie umgekehrt die »Bemühung«, durch welche der Mensch die Sprache allmählich erworben haben soll, ohne leitende oder helfende »Instincte« schwer denkbar ist.

M. will nun die »Lücken« des bisherigen Empirismus, »welche andere durch neue Annahmen auszufüllen suchten, durch richtigere Schätzung der bekannten Kräfte ergänzen, die wir in der Sprachgeschichte und heute noch überall wirksam finden, wo etwas der Lautsprache Analoges erzeugt wird«, (S. 61) und darin hat er wohl Recht, dass eine Erklärung, die mit bekannten Kräften ausreicht, den Vorzug vor jeder andern verdient. Die Darstellung dieser bekannten Kräfte und Erscheinungen schreitet nun (von S. 61 an), etwas breit angelegt und von den Elementen anhebend, um so ruhiger und sicherer vorwärts, bringt aber in der Tat meistens »Bekanntes« und findet ihre Grenze an den schon oben berührten Punkten, wo der tiefere Grund der Schallnachahmung entweder fehlt, oder mit dem Reflexprincip zusammenfällt. Das Verdienst der Darstellung besteht neben einzelnen neuen Bemerkungen in der geordneten Zusammenfassung alles dessen, was sich aus directer Beobachtung oder nahe liegender Folgerung schöpfen lässt, bisher aber in der Tat nur zerstreut oder teilweise beigebracht worden ist. Man kann von nativistischem Standpunkt aus gegen alle jene Tatsachen nicht viel einwenden, aber wenn dies ein Lob ist, so liegt darin doch zugleich der Vorwurf, dass der Verfasser selbst hätte bemerken sollen, wie wenig schroff der Abstand zwischen ihm und seinen Gegnern ist.

Der hauptsächliche Kunstgriff, mit dem er arbeitet, ist die vielseitige Verwertung und Ausnutzung jenes verhältnismäßig spärlichen Vorrates ursprünglicher Zeichen für Gegenstände der Außenwelt, welche in Nachahmung von Tönen, Bewegungen, Gestalten und Orten durch eigene Laute, Bewegungen und Geberden bestanden und welche dann indirect für anderes verwendet werden konnten, womit das Nachgeahmte (oder auch sie selbst?) in irgend einem Verhältnis von Association oder Contiguität stand (S. 81). Durch dieses Verfahren wird in der Tat nicht Kraft, aber Stoff erspart, und das ist ein Vorzug, den man von nativistischer Seite nur bereitwillig anerkennen kann. Wie nahe aber die Ansichten im Grunde einander stehen, erhellt daraus, dass M. (S. 82) die Bezeichnung von nicht in's Gehör fallenden Eigenschaften lautgebender Gegenstände durch Schallnachahmungen ebenfalls noch »unmittelbar verständlich« findet und dass er (S. 83) die eigenen Laute auch direct zur Bezeichnung von Gesichtsbildern verwendet werden lässt, was doch nichts Anderes ist als die Heysesche Lautmetapher und Steinthalsche Onomatopöie, welche auch schon Herdern vorgeschwebt hatte und von Marty wenigstens für die Bezeichnung innerer Zustände zugegeben wird (S. 96). Wenn jenes Verfahren fortschreitender Uebertragung und Differenzirung der einmal mit Erfolg angewandten Zeichen nicht schweres Nachdenken oder künstliche Berechnung voraussetzt, wie M. ausdrücklich versichert (S. 85 ff. vgl. 137), sondern einfache Erfahrungen, nahe liegende (unbewusste) Schlüsse und bald sogar Gewohnheiten, die man alle bei Kindern und Wilden in stufenweiser Entwicklung beobachten kann, so sind auch dies lauter Motive, die Steinthal sehr wohl kennt, gelegentlich anführt und denen zu Liebe er seiner Erklärung des Ursprungs der Sprache den etwas schwerfälligen Unterbau der psychologischen Mechanik gegeben hat, der weniger unnötig schiene, wenn er wirklich gelesen und verstanden würde!

Ich kann noch einzelne Stellen und längere Abschnitte anführen, in denen wir uns mit M. in erfreulicher Uebereinstimmung befinden. So erkennt er mit Recht in der

Antinomie betreffend die zeitliche Priorität (resp. Causalität) zwischen Sprechen und Denken nicht einen wirklichen Cirkel, sondern findet dieselbe lösbar durch die schon von Tiedemann angenommene Wechselwirkung (S. 75. 76). Ganz ähnlich verhält es sich mit der nahe verwandten Streitfrage, ob man von Menschwerdung vor oder erst nach der Sprachschöpfung reden dürfe; auch dies ist ein leerer Wortstreit, der mitten entzwei geschnitten werden muss. — Ganz gelungen, aber eben auch sachlich weniger schwer und streitig, ist die Darstellung der allmählichen Umbildung der »selbstverständlichen« Zeichen in conventionelle, mit Vergessen der ursprünglichen Bedeutung, Umwandlung und Differenzirung der Form u. s. w. (S. 97 ff.); auch die Entstehung bloß formeller Bestandteile und eines gleichförmigen Satzbaues ist den Resultaten und Postulaten der Sprachwissenschaft gemäß erklärt (S. 107—126).

Richtig ist ferner die Wendung, mit der M. seine »Schlussbetrachtungen« eröffnet (S. 135), dass die Sprache, wenn sie ungefähr auf dem angegebenen Wege entstehen konnte, so entstehen musste. Wohltuend ist das in diesen Schlussbetrachtungen hervortretende Streben, die verschiedenen Ansichten möglichst billig gegen einander auszugleichen und besondere Anerkennung verdient noch die Unparteilichkeit, womit M. auch die Einseitigkeit eines Hauptvertreters seiner Ansicht zurückweist, indem er (S. 144) die von Whitney versuchte Zusammenstellung oder Gleichsetzung der Sprache mit beliebigen Zweigen der Cultur und Kunst und den von ihm gebrauchten Ausdruck »Erfindung« der Sprache als unpassend verwirft. Eine Parallele zwischen der Sprache und jenen andern Gebieten kann man wohl ziehen und sie ist lehrreich, gerade weil sie ergibt, dass zwischen beiden nicht bloße Verschiedenheit des Grades, sondern der Art selbst stattfindet. Die Sprache hat denn doch zum menschlichen Geist ein innigeres Verhältnis als Kleidung und Wohnung, deren »Erfindung« ohne eine bereits vorangeschrittene Entwicklung der Sprache und Geselligkeit kaum denkbar ist.

Zürich, April 1876. Ludwig Tobler.

Das italienische Sprichwort und seine Beziehungen zum deutschen.

Eine völkerpsychologische Studie.

Von J. Kradolfer, Prediger in Bremen.

Wie der katholische Priester nicht ohne sein Brevier reist, so führte auch ich auf meiner Reise durch einen Teil von Italien im Frühjahr 1875 mein Laienbrevier mit mir; es bestand in einer Sammlung von etwa sechstausend italienischer Sprichwörter, von zweien der namhaftesten Gelehrten und Patrioten gesammelt, beleuchtet und herausgegeben.*) Dies kleine Buch in Taschenformat war mein

*) »Proverbi Toscani raccolti ed illustrati da Giuseppe Giusti, ampliati e pubblicati da Gino Capponi.« Firenze 1873. Mit einer Vorrede von Giusti, über den und dessen Verhältnis zu Capponi man die Artikel: Gino Capponi von A. de Gubernatis in der »Deutschen Rundschau« 1875, Aprilheft, und besonders: Gino Capponi von W. Lang »Im neuen Reich« 1876 Nr. 12 vergleichen möge. Den Italienern selbst sind die beiden edeln Patrioten vorgeführt durch Enrico Montazio in der Sammlung: I contemporanei italiani. Torino 1862.

Die Sammlung beschränkt sich in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs auf das toskanische Sprichwort, sondern hat namentlich das oberitalienische (Mailand, Venedig) mit berücksichtigt. Sie enthält zwischen 6000 und 7000 Sprichwörter, Witzworte und sprichwörtliche Redensarten (moteggi, voci di paragone.)

Ferner wurden von mir benutzt: »Proverbi spiegati al popolo da Fanny Ghedini Bortolotti«. Seconda editione. Milano 1869. Das Büchlein enthält eine Auswahl von 180 Sprichwörtern moralisch-religiösen

täglicher fröhlicher Reisebegleiter, mit dem ich mich auf's Trefflichste unterhielt und zu dem ich stets meine Zuflucht nahm, wenn nicht Auge und Ohr durch Natur und Menschen anderweitig in Anspruch genommen waren. In ihm hatte ich ein Spiegelbild des Volkslebens, das sich seit einem halben Jahre um mich her bewegte, einen Schlüssel, der mir viel mehr wie die äußere, flüchtige Berührung, den Zugang zu dieses Volkes Seele eröffnete, zu selbst gemachten Beobachtungen eine höchst willkommene Ergänzung. Ein großer

---

Inhalts, welche unter 54 Rubriken zusammengestellt, erklärt und dem Volke empfohlen werden. Das Schriftchen ist vom dritten pädagogischen Congress in Mailand prämiirt worden.

Ganz anderer Art sind die 1865 in Bologna neu herausgegebenen »Proverbi di Messer Antonio Cornazano in facetie«. Cornazano, ein Schriftsteller des Cinque Cento, lebte in Mailand am Hofe von Francesco Sforza, nachher in Venedig, dann in Frankreich und starb in Ferrara am Hofe der Lucrezia Borgia wohl geehrt. Seine facetie illustriren eine Reihe von Sprichwörtern durch die fingirte Erzählung ihrer Entstehung und ihr nichts weniger wie anständiger Ton stimmt seltsam zu der Einkleidung, wonach sie einer Königin und ihrem Hofe erzählt sein sollen.

Robert Waldmüller gibt in der »Gegenwart« von Paul Lindau 1875 Nr. 42 und 43 eine Blumenlese italienischer Sprichwörter nebst deutscher Uebersetzung; seine Quelle war eine im Jahre 1547 zu Paris gedruckte Sammlung italien. Sprichwörter mit französischer Uebersetzung.

Die neueste dieser Schriften: »Sapienza italiana in bocca alemanna« von L. C. M. Giani, Stoccarda 1876, ist mir erst nach Abschluss meiner Arbeit zu Gesicht gekommen, konnte aber doch noch hinsichtlich der von mir aus dem italien. Sprichwörterschatze getroffenen Auswahl verglichen werden. Das unserm Victor Scheffel gewidmete hübsche Büchlein gibt eine Blumenlese des Schönsten und Besten der italienischen Spruchweisheit mit beigefügter, gewöhnlich metrischer, deutscher Uebersetzung; auch hat es der Verfasser nicht unterlassen, die deutsche Spruchweisheit vergleichungsweise da und dort heranzuziehen. Der verschiedene Zweck unsrer beiderseitigen Arbeit ergab aber von selbst auch eine verschiedene Auswahl und Behandlung; während es dem geehrten italienischen Autor darum zu tun war, die Schönheit und Trefflichkeit der Spruchweisheit seines Volkes dem deutschen Munde auch des im Italienischen weniger Bewanderten zugänglich zu machen, so kam es mir darauf an, das Charakteristische hervorzuheben und den meines Wissens noch neuen Versuch zu wagen, das Sprichwort zur Grundlage einer vergleichenden Völkerpsychologie zu machen.

Teil dieser Sprichwörter ist, wie uns die Vorrede erzählt, nicht aus Büchern und gelehrten Archiven zusammengetragen, sondern aus dem Munde des Volkes selber. Tag für Tag pflegte der edle Volksfreund Giusti sich auf dem Markt des Lebens einzufinden und mit dem Bürger der Stadt wie mit dem Landmann in Gespräche einzulassen; Tag für Tag trug er aus diesen Gesprächen, wie die Biene ihren Honig, die Goldkörner der Spruchweisheit seines Volkes nach Hause. Ihm gewährte es ein besonderes Vergnügen zu sehen, wie ein Volk in seinen Sentenzen, sprichwörtlichen Redensarten, Gleichnissen ein Handbuch praktischer Lebensweisheit besitzt, aus welchem der Zündhölzchenmacher wie der Philosoph Belehrung schöpfen kann, eine Vorratskammer, die Speise enthält für jeden Magen, einen Besitz, dessen sich das Volk kaum bewusst ist und dessen Anwendung sich überall im gegebenen Falle von selbst einstellt. Sehr anmutig erzählt er uns, wie er einmal in einem Hause zu Florenz eine ganze Gesellschaft von Männern und Frauen aus dem Volke antraf, welche im Kreise herumsaß; ein Taschentuch flog von diesem zu jenem und wen es traf, der musste rasch ein Sprichwort hersagen, ehe ihm ein Anderer zuvorkommen konnte; wenn nicht, so hatte er verloren und musste ein Pfand geben.

Auf solche und ähnliche Weise ist G. Giusti im Laufe der Jahre in den Besitz eines ansehnlichen Schatzes von Sprichwörtern gelangt, den er hinwiederum seinem Volke als dem rechtmäßigen Eigentümer desselben zur Verfügung stellen will. »Wir wollen« — schreibt er in der Widmung des Buches an seinen Freund Francioni — »unserm Lande jeder seinen Tribut bezahlen; der Eine in Gold, Edelsteinen und Perlen, der Andere in Silber- und Kupfermünzen, je nach seinem Vermögen. — Freue Dich, wie ich mich freue, einem Volke anzugehören, das in seiner Garderobe neben den Gallakleidern ein Hauskleid solcher Art besitzt.«

Und in der Tat: das italienische Volk darf sich auch in diesem Hauskleide wohl sehen lassen. Wenn Ferd. Lassalle einmal in einer Anwandlung des Unmutes und Zornes gegen

das deutsche Bürgertum sich zu der Behauptung hat fortreißen lassen, »dass die geistigen Heroen unsers Volkes nur wie ein Zug von Kranichen über unsern Häuptern dahingerauscht, dass von der immensen geistigen Arbeit, von der innerlichen Weltwende, welche sie vollbracht, nichts, nichts, gar nichts auf die Nation gekommen, dass aus dieser ganzen Atmosphäre von Bildung kein einziger Tropfen befruchtenden Taues in das immer mehr vertrocknende Gehirn des deutschen Bürgertums gefallen«: so sind es gewiss nur sehr wenige, welche ihm diese Worte nachzusprechen wagen. Um so größer dagegen dürfte unter den Italien Bereisenden die Zahl derjenigen sein, welche ein solches Urteil, über das italienische Volk ausgesprochen, vollkommen gerechtfertigt finden und von demselben nur als von einer degenerirten Rasse, von einem in Faulheit, Unwissenheit und Sinnengenuss verkommenen Geschlechte zu reden wissen. Man braucht sich aber nur in der Spruchweisheit dieses Volkes ein wenig umzusehen, um zu erkennen, wie oberflächlich und leichtfertig dieses Urteil ist und je mehr man sich mit Hülfe derselben in die Seele des italienischen Volkslebens vertieft, um so höher erscheint uns dessen Begabung und die Cultur, welche dasselbe schon zu einer Zeit erreicht hat, in der wir erst angefangen haben, uns aus den ersten rohen Anfängen des Volkslebens zu einer edleren Gestaltung desselben herauszuwinden. Wir sehen dann, wie die alte Römerwelt nicht nur in Steintrümmern in die Gegenwart hineinragt, sondern nicht wenige seiner besten Bestandteile dem neuen Volksleben, das an die Stelle des alten getreten ist, eingefügt hat, wie die italienische Kunst und Litteratur nicht als ein aristokratisches Gebilde abgesondert vom übrigen Leben des Volkes dasteht, sondern als die herrliche Blüte desselben auf's Innigste mit dem Baume dieses Volkslebens, mit den tiefen Wurzeln desselben im Volksgemüte verwachsen ist.

Es scheint uns, nachdem in der Ansammlung des vorhandenen sprichwörtlichen Materiales vielerwärts viel geschehen ist, Zeit zu sein, an die Aufgabe der Sichtung und Vergleichung desselben heranzutreten. W i e s t e l l t s i c h u n s

die italienische Volksindividualität dar, wenn wir sie im Lichte ihrer Spruchweisheit betrachten? Das ist die Frage, welche uns in der folgenden Untersuchung vorzugsweise beschäftigen soll. Von selbst wird uns dann diese Frage auf die Beziehungen hinweisen, welche zwischen dem italienischen und dem deutschen Sprichwort sich finden, und es wird ein Aufsuchen und Verfolgen dieser Beziehungen ebensowol dazu dienen, die Besonderheit der beiden Nationen in's Licht zu stellen, wie auch des Gemeinsamen, das sie beide besitzen, habhaft zu werden. Ganz gewiss ist neben der Statistik, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der Litteratur- und Culturgeschichte auch das Sprichwort dazu berufen, seinen Beitrag zur Völkerpsychologie zu liefern und als ein Versuch, das italienische Sprichwort zu diesem Zwecke flüssig zu machen, möchte die folgende Arbeit gerne angesehen sein.

Wenn wir uns in den Sprichwörtersammlungen der verschiedenen Culturvölker des Abendlandes umsehen, so werden wir sehr bald gewahr, dass ein großer Teil dieser Schätze internationales Gut ist, ein Gemeinbesitz, der uns sofort auf eine sehr weit gehende Uebereinstimmung in der Lebensanschauung wie in der Lebensführung der doch so mannichfaltigen Glieder der abendländischen Völkerfamilie schließen lässt.*) Und was von dem allgemein-deutschen Sprichwort gilt, im Unterschiede von dem provinziellen, dass nämlich

*) Am anschaulichsten tritt uns dies Gemeinsame im Sprichwort entgegen in dem großen Düringsfeldschen Werke: »Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen, vergleichend zusammengestellt von Jda v. Düringsfeld und Otto Freiherr v. Reinsberg-Düringsfeld«. Leipzig 1872. Zwei Bände in Quarto, von denen der erste 960, der zweite 765 Nummern enthält, welche natürlich das Material lange nicht erschöpfen. »Die deutschen Sprichwörter. Gesammelt von Karl Simrock«. Frankfurt a. M. gedruckt in diesem Jahr (sic!) — enthält z. B. 13018 Nummern nur deutscher Sprichwörter und ist weit entfernt von dem Anspruch auf Vollständigkeit; vergl. S. V der Vorrede. »Koerte, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Deutschen«. 2. Aufl. 1861, gibt 9020 Nummern und hat auch das außerdeutsche Sprichwort zur Vergleichung herangezogen.

das in den Besitz der ganzen Nation Uebergegangene ungleich wertvoller ist, als das mit Abzug von diesem übrig gebliebene Provinzielle*), das lässt sich auch auf das internationale Sprichwort anwenden im Gegensatz zu dem jeder Nation Eigentümlichen. Nicht das, was jede derselben besonders hat an sprichwörtlich gewordenen Gedanken, Ideen und Maximen, ist das Wertvollste und Unentbehrlichste, sondern dasjenige, was der gesammten Culturwelt Europas zu eigen geworden ist. Womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass wir auf der andern Seite gerade wieder in der Verschiedenheit der Gedanken und ihrer Fassung bei den verschiedenen Völkern nicht nur den Charakter und die Besonderheit, sondern auch den eigentümlichen Wert eines jeden zu suchen und nachzuweisen haben.

Von jenem Gemeinbesitz nun ist ein großer Teil von den betreffenden Völkern nicht selbst producirt, sondern ein Erbteil, welches dieselben teils vom biblischen, teils vom

---

*) Vergl. die vortreffliche Vorrede von »Eiselein: Die Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes in alter und neuer Zeit«. Zum ersten Mal aus den Quellen geschöpft, erläutert und mit Einleitung versehen von J. Eiselein, weiland Oberbibliothekar der Universität Heidelberg. Donauöschingen 1838. — Ich citire das deutsche Sprichwort vorzugsweise nach diesem für die Geschichte desselben äußerst wertvollen Buche, in welchem der Sammlerfleiß und die kerngesunde Gesinnung eines deutschen Bibliothekars zum Besten seiner Nation sich selbst ein schönes Denkmal gesetzt hat.

Wir werden noch wiederholt Gelegenheit haben, uns auf den Collegen und Geistesverwandten »des großen Lessing« zu berufen; neben ihm darf aber auch der alte, ehrliche Agricola nicht vergessen werden: »Siebenhundert und fünfzig deutsche Sprichwörter, erneuert und gebessert durch Johann Agricola«. Ausgabe von 1558.

In der Art, das deutsche Sprichwort zu Nutz und Frommen des Volkes zu verwerten, dem mit einer bloßen alphabetischen Zusammenstellung des durch die Jahrhunderte hindurch angehäuften Schatzes nimmermehr gedient ist, da man bekanntlich Wörterbücher weder zur Unterhaltung noch zur Belehrung, sondern als Schlüssel zu andern Büchern in die Hand nimmt, steht mir immer noch oben an: »Pretiosen deutscher Sprichwörter. Mit Variationen von Karl Steiger«. 2. Auflage. St. Gallen 1865.

classischen Altertum empfangen haben.*) Für beide Bestandteile hat Italien gemäß seiner geographischen Lage und noch viel mehr vermöge seiner Stellung in der Geschichte die dankbare Rolle einer Vermittlerin übernommen. Durch dies Volk gehen vorzugsweise die Canäle, welche den abendländischen Völkern den Goldstaub der alten Lebensweisheit zugeführt haben. Das Gepräge des so gewonnenen Edelmetalles wird dabei in der Regel etwas verschieden bei den verschiedenen Völkern, aber der Feingehalt ist ganz genau derselbe.

So hat, um mit den aus biblischer Quelle geschöpften Sprichwörtern zu beginnen, das Wort aus Psalm 104, 15: »Der Wein erfreut des Menschen Herz« in Italien zu dem negativen Kriterium geführt:

Kein Wein ist gut, der den Menschen nicht erheitert.

Das Wort: »Wer da suchet, der findet« (Matth. 7, 8) erscheint häufig mit dem Zusatz:

und manchmal dasjenige, was er nicht haben will.

Das im Deutschen genau nach 1. Timoth. 6, 10 citirte Wort: »Der Geiz ist eine Wurzel alles Uebels« heißt:

Die Habsucht ist die Königin der Laster, (oder: ist die Schule aller Laster).

Wir sagen nach Matth. 24, 28: »Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler«; der Italiener:

Wo der Weih kreist, da ist das Aas nicht fern.

An das Wort Jesu: »Er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten« (Matth. 5, 45) erinnert das deutsche: »Ueberall geht des Morgens die Sonne auf«, während der Italiener in genauerem Anschluss an die biblische Quelle, aber doch auch in etwas anderer Färbung des Gedankens sagt:

Die Sonne geht für jeden auf.
Jedes Haus sieht die Sonne.

Gerne gibt der Italiener auch dem biblischen Wort eine humoristische Wendung; während wir aus Psalm 127, 2 das Sprichwort gebildet haben: »Gott gibt's den Seinen im Schlafe«, so lesen wir im Italienischen:

---

*) Ein nicht unbeträchtlicher Teil mag seinen Ursprung in noch weiter zurückliegenden Epochen der Geschichte haben. L.

Wer es gut haben soll, dem kommt's im Schlafe;
Wer den Hals brechen soll, der findet auch die Leiter dazu.

Aus 1. Cor. 10, 12 hat der Volksmund das auch von Goethe adoptirte Wort gebildet: »Wer da stehet, der sehe zu, dass er nicht falle«;*) der Italiener fügt seiner Abkürzung des Wortes:

wer steht, kann fallen,

den Zusatz bei:

Auch das Pferd fällt und hat doch vier Beine.

Sehr hübsch wird der Gedanke: »Den Reinen ist alles rein« (Tit. 1, 15) illustrirt durch das Wort:

Die Sonne geht auch über dem Sumpf auf und beschmutzt sich doch nicht.

Die salomonische Weisheit: »Wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens« (Pred. 1, 18) ist nicht in das deutsche Sprichwort übergegangen; wohl aber sagt der italienische Volksmund:

Wer sein Wissen mehrt, der mehrt den Schmerz; je weniger man weiß, desto weniger hat man Kummer.

Auch die Arche Noah vermisse ich in unserm Sprichwort, während sie der Italiener glücklich verwertet hat in dem Wort:

Die Welt gleicht immer noch der Arche Noah: viel Bestien und wenig Menschen.

Endlich scheint das Wort:

Das Werk lobt den Meister

(Sir. 9, 21) in Deutschland erst seit Schiller ein populäres Wort geworden zu sein, während es in Italien alt ist und nicht gerade notwendig auf die biblische Quelle zurückgeführt zu werden braucht. Sollte nicht der gelehrte Siracide das Wort aus seiner griechisch-alexandrinischen Umgebung geschöpft haben, wo seine Entstehung viel natürlicher ist als in dem kunstfeindlichen Israel.

Obgleich die Zahl der angeführten biblischen Sprichwörter im Italienischen sich leicht vervielfältigen ließe (einiges Nichterwähnte wird sich später unter anderem Gesichtspunkte noch finden), so darf man doch sagen, dass, Dank der Bibel-

---

*) Fehlt bei Büchmann: »Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des deutschen Volkes«. 9. Aufl. Berlin 1876.

übersetzung Luthers und der Reformation, viel mehr aus dem biblischen Sprachschatz in die Seele und in den Gebrauch unseres Volkes übergegangen ist, als des italienischen. Nur darf man dies nicht sofort einem erhöhten Maße von Religiosität bei unserm Volke gut schreiben. Die aus der Bibel geschöpften Citate sind, wie schon die oben angeführten Beispiele zeigen, keineswegs ausschließlich oder auch nur vorwiegend religiöser, geschweige denn dogmatischer Natur; sondern in vollkommen freier und unbefangener Weise hat sich das Volk aus diesem Weltbuche angeeignet, was ihm, sei's um des Gedankens, sei's um der Form willen, besonders zusagte. Weltliches und Geistliches läuft dabei bunt durcheinander und das Volk scheut sich nicht, unter Umständen von dem heiligen Buch einen ziemlich profanen Gebrauch zu machen.

Während die Bibel trotz ihres orientalischen Ursprungs und Gedankeninhaltes durch Luther und die Reformation ein deutsches Volksbuch geworden und auf die Spruchweisheit der Deutschen von größerem Einfluss gewesen ist als auf diejenige der Italiener, so stehen diese dafür dem classischen Boden des Altertums um so näher und haben als Abkömmlinge, als Stamm- und Sprachverwandte der alten Römer einen guten Teil ihrer Spruchweisheit in sich aufgenommen. Kleine Aenderungen genügten oft, um das lateinische Sprichwort in ein italienisches umzuprägen. Auf diese Weise sind Worte, wie: **Principiis obsta* — *in vino veritas* — *tot capita, tot sensus* — **ubi bene, ibi patria* — **vox populi, vox Dei* — **manus manum lavat* — *de gustibus non est disputandum* — *duobus litigantibus tertius gaudet* und ähnliche ein Gemeingut des italienischen Volkes geworden.*) Das Wort: *Aut Caesar, aut nihil* wird auch travestirt in:

*) Ueber die mit einem * bezeichneten vergleiche Büchmann a. a. O. *Tot capita, tot sensus* findet sich schon bei Agricola in der Form: »Wie viel Köpfe, so viel Sinne. Das Wort: *de gustibus* etc. in der heut zu Tage sehr gebräuchlichen Form: »Die Geschmäcke sind verschieden« vermisse ich in den Sammlungen. Ebenso fehlt das letzte: »Wenn zwei streiten, so freut sich der Dritte«.

O Césare o Niccolò.

Das Lateinische: *Finis coronat opus* heißt im Italienischen:

Das Ende lobt das Werk,

gleich dem Deutschen: »Am Ende soll man ein Ding loben«.

Während das Wort aus der Imitatio Christi: »*Homo proponit, sed Deus disponit*« beinah unverändert durch alle abendländischen Sprachen hindurchgeht, so finden sich andere Gedanken verschiedenartig variirt wieder. So hat das Horazische: »*Naturam expellas furca; tamen usque recurret*« bald in dem Worte:

Ein Fehler von Natur dauert bis zum Grabe,

bald in der drastischeren Wendung:

Hau dem Hund den Schwanz ab, er bleibt doch ein Hund

seinen Ausdruck gefunden.

Als eine Variation der bekannten Fabel von Phädrus erscheint das Wort:

Wenn die Katze nicht an den Speck kann, so sagt sie, er sei ranzig,

und dem Sprichwort:

Wer im Halseisen geht, tut den Dienst nicht gern,

liegt wahrscheinlich das *invita Minerva* bei Cicero und Horaz zu Grunde. Auf den letzteren geht auch das Wort zurück:

Ein Adler erzeugt keine Taube,

welches im Deutschen lautet: »Ein Adler heckt kein Zeislein«.

Von griechischen Worten kehrt namentlich dasjenige, welches die Lebensweisheit der Griechen am besten charakterisirt: *Μηδὲν ἄγαν* (lat. *ne quid nimis*) in den verschiedensten Wendungen wieder; z. B.

Jede Sache will Maß haben,

entsprechend dem Deutschen: »Maß ist in allen Dingen gut«. Das schweizerische Sprichwort: »Z'lützel und z'viel verderbt oft das Spil« ist die wörtliche Uebersetzung eines italienischen Reimpaares.*) Concreter und nur nach der einen Seite ausgeführt erscheint derselbe Gedanke in den Worten:

Zu viel Amen verdirbt die Messe.
Wer zu viel in den Arm fasst, kann nichts festhalten.
Wer zu stark anzieht, dem reißt der Strick.
Man muss mit der Hand säen und nicht mit dem Sacke.

---

*) *Il poco e troppo guasta il giuoco.*

Wer zu viel einsackt, macht den Sack platzen.

Aus dem Griechischen: »Ὄρος ὄρει οὐ μίγνυται« ist wol das Wort entstanden:

Die Berge stehen fest, aber die Menschen kommen zusammen,

was wir im Deutschen zuerst so ausgedrückt finden: »Berg und Tal kommen nit zusammen, aber die Menschen«.

Dass man den Wind nicht mit Netzen fangen kann, dass Adler keine Mücken fangen, dass der Affe Affe bleibt, auch wenn man ihn in Seide kleidet, sind griechische Redensarten, welche im Italienischen wie im Deutschen ihr Bürgerrecht erhalten haben. Auch die eine Schwalbe, die noch keinen Sommer macht und der wir zuerst bei Aristoteles (Nikom. Ethik I, 6) begegnen, ist von Griechenland über Italien zu uns geflogen. »Eine Blume macht keinen Kranz« ist eine englische Variation desselben Gedankens.

Dass nichts schneller trocknet als Tränen (deutsch: »Hitzige Tränen trocknen bald«), hat Cicero ebenfalls von den Griechen gelernt und von ihm ist es dann in's italienische Sprichwort übergegangen; dagegen ist es mir nicht gelungen, die wahrscheinlich griechische Quelle der Krokodilstränen zu entdecken, aus denen der Italiener das Sprichwort gebildet hat:

Das Krokodil frisst den Menschen und nachher beweint es ihn.

Zu diesem Gemeinsamen, das auf eine gemeinsame Quelle in der Bibel, im römischen oder griechischen Altertum zurückweist, kommt nun noch Anderes hinzu, was wir aus der mannichfachen Berührung zwischen den beiden Völkern herzuleiten haben. Dass diese Berührung nicht immer eine freundschaftliche war, zeigt das Wort:

Wo Deutsche stehen, können keine Italiener stehen,

wobei man nicht vergessen darf, dass alle Demütigungen und Bedrückungen der Deutschen durch die Franzosen nichts waren in Vergleich mit dem, was die Italiener des Mittelalters von Deutschen, Franzosen und Spaniern haben ertragen müssen. Nicht mit Unrecht sagt ein anderes Sprichwort:

Die Deutschen haben mehr im Sinne, als sie auszudrücken wissen.

Die Deutschen haben den Verstand in der Hand,

ist von Italien nach England übergewandert,*) als ein Zeugnis für die mechanischen Talente der Deutschen, welches ihnen die Engländer heut zu Tage schwerlich noch ausstellen würden.

Andere Spuren der Deutschen in Italien finden sich in den Redensarten:

Trinken wie ein Landsknecht, und:
Fliehe Weiber, Wein und Würfel.

Das Würfelspiel scheint in Deutschland mehr wie in Italien populär geworden zu sein, wo statt dessen das Lotto grassirte; daher fehlt auch dort ein entsprechendes Wort für das bei uns häufige: »Wo der Abt die Würfel hinlegt, da doppeln die Mönche«; und statt jener drei gefährlichen W hat der Italiener drei D: Diavolo, danaro und donna.

Das historische Sprichwort: »Es ist nicht mehr die Zeit, da Bertha (Gemahlin des Königs Rudolf von Burgund) spann«, ist auch nach Italien ausgewandert, wahrscheinlich ungefähr zu gleicher Zeit mit dem Bären, dessen Haut man nicht verkaufen soll, ehe er getödtet (ursprünglich: gestochen) ist.

Von gemeinsamen Worten, deren Ursprung in Italien zu suchen ist, nennen wir zuvörderst die drei auf Rom bezüglichen:

Rom ist nicht an Einem Tage erbaut worden.
Mit Fragen kommt man nach Rom.
Alle Wege führen nach Rom

wird erklärt: Wenn ihre Zeit gekommen ist, geschehen die großen Dinge wie von selbst.

Eine Reihe italienischer Worte sind in ihrer ursprünglichen Form auch in den deutschen Gebrauch übergegangen; ich erinnere neben den von Büchmann angeführten**) nur

---

*) In Lessings litterar. Nachlass, herausgegeben von Lachmann (Band XI der sämmtlichen Werke) findet sich unter dem Artikel »Sprichwörter« die Stelle: »Die deutsche Sprache hat einen großen Reichtum an Sprichwörtern. Gleichwohl dürfte es nicht übel sein, auch die Sprichwörter aus andern Sprachen zu borgen, die sich kurz und nachdrücklich übersetzen lassen.« Dabei wird, neben andern Beispielen aus einer englischen Sammlung vom Jahre 1640, auch das im Text angeführte als Probe mitgeteilt.

**) Büchmann a. a. O. Das *dolce far niente* lässt sich sehr wohl auch ohne Herbeiziehung der Stelle aus Plinius: *Illud jucundum, nihil*

an die Worte: »*Chi va piano, va sano*« und: »*Vedi Napoli e poi muori*«. Ursprünglich italienisch ist das von den deutschen Sittenpredigern Geiler von Kaisersberg und Abraham a S. Clara gern citirte: »Er macht's wie die Glocken, die Andern zur Kirche läuten, aber selbst nicht hineingehen«, entsprechend dem andern: »Die Hand des Wegweisers zeigt einen Weg, den sie nicht geht«.

Sollte nicht Goethe, der den Spuren italienischer Volkspoesie bei seinem Aufenthalte in Italien so liebevoll nachging, bei seinem Worte: »Was jeder Tag will, sollst du ihn fragen, was jeder Tag will, wird er dir sagen«, das Wort vorgeschwebt haben:

Ogni dato vuole il suo mandato.

So wenig es möglich ist, bei all den Worten, welche als eine gangbare Münze zwischen Deutschland und Italien cursiren, genau nachzuweisen, in welchem der beiden Länder diese Münze geprägt worden, ebenso wenig ist daran zu denken, dass alles Gemeinsame im Sprichwort aus den directen Beziehungen der beiden Völker hergeleitet werden müsste. Vielmehr ist ein sehr großer Teil dieses Gemeingutes von beiden unabhängig von einander und selbständig producirt worden. Es gibt Vergleiche, Bilder, Sentenzen, Beobachtungen, welche einem Volke, sobald es nur einmal angefangen hat, die Augen aufzutun, und eine Geschichte hinter sich hat, von selbst kommen müssen. Kommen dann noch Cultureinflüsse hinzu, welche auf beide Völker gleichmäßig gewirkt haben, so ist damit vollends der Boden für eine gleichartige Pflanzenwelt, für die Production von Wortgebilden, welche einer gemeinsamen Grundanschauung entstammen, geschaffen. So werden wir, wenn wir dem Ausdruck: »wider den Strom schwimmen« begegnen, weder zur biblischen noch zur griechischen Quelle zurückzugehen brauchen, um uns seine Verbreitung zu erklären; wir werden nicht fragen, ob

---

agere erklären, und das Wort: *Se non è vero, è ben trovato* ist so charakteristisch für die italienische Fabulirkunst, dass die Berufung auf eine Stelle aus der italienischen Uebersetzung des Don Quixote überflüssig ist.

ihn die Deutschen von den Italienern oder diese von jenen entlehnt haben, er kann überall, wo es Ströme gibt und Menschen, die sich im Schwimmen versucht haben, entstanden sein. Dass Gelegenheit Diebe macht, dass kleine Ursachen große Wirkungen haben, dass Extreme sich berühren,*) dass aus nichts nichts wird, dass, was für den Einen ein Glück, für den Andern ein Uebel ist, dass ein Uebel das andere, auch ein Wort das andere nach sich zieht, dass der Schein trügt und nicht alles Gold ist, was glänzt, dass die Kutte nicht den Mönch macht und das Baret nicht den Gelehrten, dass jeder sein Kreuz zu tragen hat und dass derjenige, der zuletzt lacht, am besten lacht — solche und ähnliche Ausdrücke können in beiden Völkern ganz unabhängig von einander entstanden sein. Mit dem Deutschen stimmt der Italiener ferner überein in dem Satze, dass keiner unentbehrlich ist, dass man gut leben muss, um gut zu sterben, dass jeder sich selbst der Nächste ist und dass man mit den Wölfen heulen muss; auch in Italien gilt die Regel: »Leben und leben lassen«; auch dort hat die Morgenstunde Gold im Munde**) und sind des Nachts alle Katzen grau; auch dort ist das: »Heute mir, morgen dir« zu Hause; auch dort weiß man, dass gegen den Tod kein Kraut gewachsen ist.

Wie weit oft die Uebereinstimmung geht auch in geringfügigen Dingen, mögen ein paar Beispiele zeigen. Das Sprichwort: »Nichts ist gut für die Augen« findet sich gleichlautend im Italienischen, und man ist schon um der weiten Verbreitung des Wortes willen versucht, einen tiefern Sinn hinter demselben zu vermuten. Die Meinung aber, als ob das Nihilum album der Apotheker (Zinkoxyd als Augenheilmittel gebraucht) dem Sprichwort seinen Ursprung gegeben, ist wol dahin zu modificiren, dass der weiße, flockige Niederschlag in den Kaminen, dessen Ursprung man sich lange nicht erklären konnte, schon lange vor seiner Einführung in

*) Aber gerade dieser Gedanke mag ein fremder sein, so wie das Wort nicht nur ein fremdes, sondern auch kaum treffend übersetzbar ist. L.

**) Dies ist wohl eines der auf älteste Zeiten und mythologischen Ursprung zurückzuführenden Sprichwörter. L.

die Pharmakopöe als Hausmittel unter dem Namen »nichts« bekannt war. Das sehen wir schon aus den zahlreichen Variationen des Sprichwortes in unsern Dialekten; der Schlesier sagt: »Nichts ist gut in den Augen«; der Niederländer: »Nichts ist gut für die Augen, aber schlecht für die Zähne«; der siebenbürgische Sachse: »Nichts ist gut in den Augen, aber nicht in dem Magen«; um Aachen herum: »Nichts ist gut in einem Auge, aber nicht in der Tasche« (natürlich alles dies in der entsprechenden Mundart). Das Wort ist bei all seiner offenbaren Beliebtheit nicht mehr wie eine witzige Variation desselben Gedankens, den das deutsche Sprichwort in: »Mit Nichts fahet man nichts« ausgedrückt hat, der Italiener:

Con nulla, si fa nulla —

Alles ist Bohne!

sagt der Italiener, um anzudeuten, dass dasjenige, worin die Menschen leicht eine Verschiedenheit sehen, im Grunde einerlei ist;*) »nicht eine Bohne!« sagt der Deutsche, was so viel als: nicht das Geringste! bedeutet. Es gibt sich in diesem wie in dem vorangegangenen Sprichwort die Neigung des Volkes zu erkennen, allgemeine, triviale Gedanken concret, anschaulich zu fassen und ihrem geringen Gehalt durch das Gepräge einen gewissen Wert zu verleihen.

Auch in dem gemeinsamen Gedanken tritt uns die Verschiedenheit des Sprachgeistes sehr häufig in der abweichenden Art entgegen, wie da und dort dieser Gedanke ausgedrückt ist. Was unser deutsches: »Die Augen sind größer als der Bauch« bedeutet, wissen wir sofort, wenn wir damit das Italienische vergleichen:

Der Bauch ist schneller gesättigt als das Auge.

Wir sagen: »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm«; der Italiener:

Die Birne fällt nicht weit vom Baum.

»Wer auf des Andern Schuhe wartet, bis er todt ist, der geht barfuß« entspricht dem Italienischen:

An einem langen Seil zieht, wer auf den Tod des Andern wartet.

---

*) *volendo per tal proverbio denotare che sia tutta una cosa quello in cui crede qualche differentia.* Cornazano a. a. O.



Wir sagen: »Ende gut, alles gut«; der Italiener:

Alles ist gut, was gut ausläuft, oder:

Das Ende macht das Ganze.

Bei uns schlägt man auf den Sack und meint den Esel; der Italiener nimmt den Hund beim Schwanz, um dem Patron desselben weh zu tun. Bei uns kommt der Hochmut vor dem Fall; in Italien geht er zu Pferde weg und kommt zu Fuß zurück. Während in Deutschland der Krug so lang zum Brunnen geht, bis er bricht, so geht in Italien der Eimer so lang zum Brunnen, bis er den Henkel dalässt, und die Katze zum Speck, bis sie ihr Pfötchen dort zurücklässt. Dieselbe Ironie wie im Deutschen wendet sich auch im Italienischen gegen den Geizigen:

Der Geizige tut niemals etwas Gutes, als wenn er die Schuhe auszieht.

Das letzte Kleid, das man ihm macht, hat keine Tasche --

womit Logaus Sinnspruch zu vergleichen: »Den Geizhals und ein fettes Schwein sieht man im Tod erst nützlich sein,« — Wie unser: »Der Mohr hat seine Schuldigkeit (richtiger: Arbeit) getan, der Mohr kann gehen« in Schillers »Fiesco« eine historische Anknüpfung hat, so liegt gewiss eine solche auch dem entsprechenden italienischen Sprichwort zu Grunde:

Ist das Werk getan, so wirft man den Meister in den Brunnen.*)

Unser dem Lateinischen entnommenes: »Schuster, bleib bei deinem Leisten!« finden wir im Italienischen in der doppelten Form:

Wer an die Hacke gewöhnt ist, nehme nicht die Lanze.

Wer an Zwiebeln gewöhnt ist, geht nicht zur Pastete.

Unsern Ausdruck: »Pechvogel« illustrirt das Italienische:

Dem armen Schneider krümmt sich die Nadel.

Dem Italienischen:

Der Rost frisst das Eisen,

fügt der Deutsche hinzu: »Sorge den Weisen.«

Wir haben das Sprichwort: »Altes Fleisch gibt fette Suppen«; der Italiener:

Gut Fleisch macht viel Schaum,

wofür man auch sagen kann: je trüber die Gährung, um so feuriger der Wein.

---

*) *Opera fatta, maëstro in pozzo.*

»Einem reinen Wein einschenken« vermisse ich im Italienischen; dafür heißt es dort:

Wer klares Wasser haben will, der muss zur Quelle gehen.

»Sich nach der Decke strecken« lautet im Italienischen:

Wer wenig Tuch hat, muss den Rock kurz tragen.

und für: »Stille Wasser sind tief« sagt der Italiener:

Stille Wasser ruiniren die Brücken.

Nicht selten ist ein Gedanke, den der Deutsche in seiner allgemeinen Form belassen hat, im Italienischen zu einem Bilde geworden. »Was die Alten sündigen, müssen die Jungen büßen« lautet:

Wenn der Baum sündiget, so verdorren die Aeste

oder: Wenn der Vater den Carneval feiert, so kommt bei den Söhnen die Fastenzeit an die Reihe.

»Guter Anfang, halbe Arbeit« heißt:

Ein eingeseifter Bart ist halb rasirt.

Aber auch das Umgekehrte findet sich in dem alten Sprichwort: »Er ist ein Mensch — wie eine ander Sau!« wo der Italiener einfach sagt:

Keiner ist mehr als Mensch.

Sage mir wie du lebst und ich will dir sagen, wie du sterben wirst,

wissen wir kürzer auszudrücken mit »Wie gelebt, so gestorben,« was dann der Italiener hinwieder mit Beziehung auf ein schlechtes Leben also ergänzt:

Das Ende des Seeräubers ist das Ersaufen.

Der Verschiedenheit zwischen deutschem und italienischem Wesen erwartet man vorzugsweise da zu begegnen, wo die kirchliche Differenz ihren Einfluss geltend macht, also in den Sprichwörtern, welche dem Romanismus, dem römischen Kirchenwesen ihren Ursprung verdanken. In der Tat ist auch der Einfluss der Kirche auf die Ausbildung des Sprichwortes sehr deutlich spürbar und verdient eine besondere Beachtung. Wir unterscheiden drei Gruppen kirchlicher Sprichwörter: einmal solche, in denen die Kirche nur das Bild liefert zu einem Gedanken, der mit der Kirchenlehre an sich nichts zu tun hat; sodann diejenigen Sprichwörter, in welchen die Reaction und Opposition des Volksgeistes gegen die Herschaft und den Geist der Kirche zum Ausdruck

kommt; und endlich diejenigen, welche den positiven Einfluss der Kirche auf Religion und Moral des Volkes darstellen und nachweisen lassen. Durch alle diese drei Gruppen hindurch geht die Berührung des Deutschen mit dem Italienischen; sie geht schon darum weiter, als man auf den ersten Blick zu denken geneigt ist, weil die für die Entstehung des deutschen Sprichwortes fruchtbarste Zeit dem Mittelalter angehört und der Glaubenstrennung vorangeht.

Wir beginnen mit solchen, in denen ein an sich profaner Gedanke in Italien noch das kirchliche Gewand trägt, während er dasselbe in Deutschland abgestreift hat. Wie billig stellen wir das Wort voran:

Das Kleid macht nicht den Mönch,

während wir schon seit der Reformation sagen: »Das Kleid macht nicht den Mann« und etwa zur Erläuterung noch hinzufügen: »Wer seine Verdienste im Kleide hat, dem fressen sie die Motten.«

Am Ende des Psalms singt man das gloria

entspricht unserm: »Auf den Abend soll man den Tag loben;« während das fast gleichlautende

Alle Psalmen enden in gloria

von demjenigen gebraucht wird, der in seiner Rede immer auf denselben Punkt zurückkommt.

Den Gedanken, dass man mit den Wölfen heulen muss, drückt der Italiener etwas mehr specialisirend auch so aus:

In der Kirche halte es mit den Heiligen, in der Kneipe mit den Schlemmern. —

Schmähungen und Processionen haben es gleich —

d. h. sie kehren wieder zu dem Punkt zurück, von dem sie ausgegangen; das Wort entspricht also unserm: »Der Pfeil fällt auf denjenigen zurück, der ihn abgeschossen.« — »Besser Unrecht leiden als Unrecht tun« lautet im Italienischen:

Es ist besser Märtyrer sein als Beichtvater.

Wir erfreuen uns seit Schiller des Wortes: »Wo die Könige bauen, haben die Kärner zu tun;« die Italiener sagen:

Der Eine macht die Wunder, der Andere sammelt die Stümpfe zusammen.

Bei uns lobt jeder Narr seine Kappe, bei den Italienern

jeder Priester seine Reliquien, jeder Mensch seinen Heiligen und entsprechend dem deutschen: »Pfaffen segnen sich zuerst« heisst es:

> Der heilige Franziskus hat erst sich den Bart gemacht und dann erst den Brüdern.

Wie wir, so sagt auch der Italiener, dass man einem geschenkten Gaul nicht in's Maul sehen darf; drückt sich aber auch so aus:

> Dem heiligen Donatus (von donare, schenken) muss man immer ein freundliches Gesicht machen.

> Die stille Messe ist ebenso viel wert wie die gesungene

sagt man zu dem, der laut tut, was er leise tun könnte, und wenn einer etwas für einen Andern verlangt, was er selbst gerne hätte, so pflegt man zu sagen:

> Gebt dem Priester zu trinken, denn der Geistliche hat Durst.

> Die neuen Heiligen schieben die alten bei Seite

bedeutet: die Affecte, Leidenschaften, Liebschaften werden verzehrt und verdrängt, indem eine neue an die Stelle der früheren tritt.

Wer aber würde in dem Worte:

> Corpus Domini (d. h. Fronleichnam) kommt vor Sanct Johann (das Fest Johannis des Täufers),

den profanen Gedanken sofort herauswittern: Das Essen muss dem Fasten vorangehen?

Dem Volkswitz, der Spottsucht und Lachlust des Volkes hat die Kirche von jeher reichliche Nahrung gegeben, und bei der ganzen Naturanlage und Neigung des italienischen Volkes ist es nicht zu verwundern, diesem negativen Einfluss der Kirche im italienischen Sprichwort ebenso häufig zu begegnen, wie im Deutschen.*) Wir finden in Italien und in dem Italiener neben einander eine doppelte Strömung: diejenige einer gewissen Devotion und schuldigen Ehrfurcht vor der Kirche, die ja größtenteils Italiens eigenes Product ist; daneben aber, und sehr häufig in denselben Individuen, die beständige Neigung,

---

*) Wer an einer Blumenlese solcher Sprüche besonderes Gefallen findet, den verweisen wir auf: »Junker und Pfaffen im Gewande des Sprichworts und unter der Geißel des Volkswitzes.« Berlin, Denickes Verlag.

sich von derselben zu emanzipiren, durch die Löcher ihres heiligen Mantels hindurchzugucken, an ihrer Darstellung des Heiligen die Drähte, an denen die Puppen gezogen werden, bloß zu legen und lächerlich zu machen. Ganz besonders werden die Geistlichen auf's Korn genommen: Sie sind habgierig und wissen einen gewonnenen Vorteil schlau zu benutzen; man darf ihnen daher nichts Kleines geben, sonst nehmen sie das Große dazu; gerade wie wir vom Teufel sagen: »Gibst du ihm einen Finger, so nimmt er dich bei der Hand« oder wie Luther sagt: »Der Teufel ist klug, er fahet am Geringen an, bis er in die Höhe steigt und klettert.« Das geistliche Wohlleben charakterisiren Italiener und Deutsche gleicher Weise durch das Wort:

Wer es einen Monat lang gut haben will, der nehme eine Frau, wer es sein Leben lang gut haben will, der werde Priester.

Im Kloster taugen die Mönche nicht viel und außer demselben noch weniger: daher:

Nimm dich in Acht vor einem davongelaufenen Mönch und einem hitzig gewordenen Pferde.

Im Kloster führt die Bescheidenheit nicht den Vorsitz:

Bruder Modesto ist niemals Prior gewesen.

Wenn der Teufel alt wird, so wird er Eremit

findet sich auch im Deutschen; dagegen ist dem Italiener eigentümlich das Wort:

Ein Einsiedler ist entweder eine Bestie, oder ein Engel,

was an einen bekannten Spruch Pascals erinnert.

Man braucht, um Buße zu tun, nicht nach Rom zu gehen;

dort ist die Courtisane mehr wert als die Römerin und der römische Hof liebt keine Schafe ohne Wolle; auf gut Deutsch: »Was Rom nicht schaben und schinden kann, das speit es mit Gift und Geifer an.«

Was Papst Leo nicht selbst haben konnte, das verschenkte er

sagt das Sprichwort und:

Papst Sixtus würde es selbst Christus nicht vergeben haben.

Die Heiligen spielen im italienischen Sprichwort eine viel größere Rolle als im deutschen, wo die polytheistische Unterlage der Volksreligion mehr verwischt ist; aber sehr glimpflich geht dasselbe auch mit ihnen nicht um:

Wenn Gott nicht will, so helfen alle Heiligen nichts.

Wer einen Gott sich günstig hat, der hat die Heiligen in der Tasche.

Aehnlich sagt unser Sprichwort: »Wenn Gott nicht hilft, so ziehen auch die Heiligen keinen Strang an. — Man wendet sich lieber gleich zu Gott, als an seine Heiligen.«

Auch das Wunder findet sehr skeptische Augen:

Kein Wunder dauert länger als drei Tage.

Je größer der Heilige, um so kleiner das Wunder.

Man muss dem Heiligen nicht trauen, bevor er das Wunder gethan hat.

Ja es heißt geradezu:

Das Wunder ist das Kind der Unwissenheit.

Kein Unsinn ist so groß, dass ihn das Volk nicht ertrüge; darum gehört zu einem närrischen Volk ein schwärmerischer Priester, oder, wie es bei uns heißt: »Die Welt will betrogen sein, sagte der Mönch; darum bin ich hier.«

Die Bemerkung J. Burkhardts, dass im Zeitalter der Renaissance die Jungfrau Maria auffallend wenig erwähnt werde, findet auch auf das Sprichwort ihre Anwendung; der Mariencultus ist viel mehr ein Product des Jesuitismus, als des Volksglaubens, daher ich mich auch mit der Mitteilung des einen Wortes begnügen kann:

Wenn du den Namen Maria nennen hörst, so frage nicht, ob es Zeit zur Messe sei.

So finden wir im Sprichwort eine Moral und Religion niedergelegt, welche im Ganzen nichts weniger wie kirchlich tönt und vielfach eine reinweltliche Richtung eingeschlagen hat. Es heißt geradezu:

Man muss mehr Schurke, als Heiliger sein.

Der Christus und die Laternen treffen immer den Dümmsten (nämlich in den Processionen),

wozu wir die deutsche Parallele haben: »Der Tiufel mag Hergot sin! rief der Bur, so Christus den Herrn spilte, und warf das Krüz weg.«

Im Grunde geht aber die Opposition des Sprichworts, so ketzerisch es auch manchmal tönt, nicht gegen die Frömmigkeit als solche, sondern gegen den Schein und das Uebermaß derselben, wie in den Worten:

Vor demjenigen, der in einem Vormittag zwei Messen hört, muss man sich in Acht nehmen.

Man braucht, um fromm zu sein, nicht in die Sacristei zu gehen,
was keineswegs gleichbedeutend ist mit unserm: »Man muss Gott nicht in seine Ratsstube steigen.«

Fasten ist gut, verzeihen ist besser.
Die Messe hören ist gut, das Haus bewachen ist besser.
Eine Messe im Leben ist mehr wert als hundert im Tode.

Wie Geiler in seinen Predigten über Brands »Narrenschiff« gegen die Geistlichen eifert, die den Rosenkranz in den Händen tragen, so warnt das italienische Sprichwort vor den Soldaten, die ihn am Gürtel tragen; es findet, dass die Heiligkeit in den Händen besteht und nicht in der Zunge und dass gehorchen besser ist wie heilig machen. Auch die Worte:

Wer gut lebt, prediget gut,

und Ein Blick sagt oft mehr wie eine Predigt

verdienten wohl, in den internationalen Sprichwörterschatz aufgenommen zu werden.

Oft verbirgt sich hinter der scherzhaften Wendung ein tiefer religiöser Sinn, z. B.

Lass Gott machen; er ist ein alter Heiliger.
Wer bei Gott in Ungnaden ist, den stoßen die Ziegen mit den Hörnern.
Wer nach oben spuckt, dem kehrt sein Gespei in's Gesicht zurück.

Wir haben das Sprichwort: »Wenn Gott eine Türe zumacht, macht er die andre auf;« der Italiener sagt noch schöner:

Wenn Gott ein Fenster zumacht, so öffnet er eine Tür.

»Wenn Gott will, taget es,« lautet im Italienischen:

Mit oder ohne Hahn lässt Gott es Tag werden.
Unser Herr Gott braucht keine Schulden zu machen, um uns zu leihen

heißt bei uns noch hübscher: »Gott kann wohl eine Uerte (Zeche) borgen.«

So fehlt es denn in der Tat nicht an zahlreichen Beweisen im Sprichwort, dass die Kirche in all ihrer Mangelhaftigkeit und bei all dem Schlechten, was ihr mit Recht vorgeworfen wird, doch wieder einen positiv fördernden Einfluss auf das Volk ausgeübt hat. Der Ausdruck *Pietà* ist umfassender als unser Wort: Frömmigkeit, nicht nur sofern er jedes Pietätsverhältnis einschließt und dadurch einen Fingerzeig gibt für die praktische Betätigung des Frommseins,

sondern noch mehr dadurch, dass er das religiöse Verhältnis einer Wechselbeziehung zwischen Gott und den Menschen nach seinen beiden Seiten zusammenfasst, wofür wir kein deutsches Wort haben. Die Pietà Gottes gegen die Menschen ist seine erbarmende Liebe, welche in der katholischen Kirche in Maria personificirt erscheint; noch specieller wird dann der Ausdruck als die gewöhnliche Bezeichnung der über ihren Sohn trauernden Mater dolorosa. Dass das Wesen der Frömmigkeit darin besteht, den Willen des Menschen mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen, ist ein Gedanke, der uns häufig und in verschiedenen Wendungen entgegentritt:

> Gott will das Herz und will es ganz; ihn suchen heißt die Sünde fliehen.
> Die Ewigkeit macht keine grauen Haare.
> Wer nichts zu thun hat, dem gibt Jesus einen Auftrag.
> Was Gott bietet, ist besser, als was der Mensch bittet,

und

> Was sich nicht geziemt, erhält man von Gott niemals.

Auf den kirchlichen Einfluss sind vornehmlich die Worte zurückzuführen, welche von Reue, Buße und Vergebung handeln, wie:

> Eine gute Reue ist niemals zu spät.
> Besser einmal bereuen, als niemals.
> Besser biegen als brechen (auch im Deutschen).

Der Gedanke, dass zur Besserung nur die Selbstüberwindung führt, hat seinen Ausdruck gefunden in den Worten:

> Wer nicht ertötet, erntet keine Früchte.
> Je kürzer das Schoss, um so reicher die Ernte.
> Mache mich arm, sagt der Weinstock, so will ich dich reich machen.

Es fehlt nicht an der Einsicht, wie auch die Besseren der Vergebung bedürfen und wie das Unrecht erst da wirklich vergeben ist, wo man dasselbe vergisst; es heißt:

> Der Priester versieht sich am Altar und der Gerechte fällt sieben Mal am Tage,

und, tief und wahr:

> Wer mehr versteht, der vergibt mehr.

Als specifisch christliche Tugenden, welche in die Volksmoral aufgenommen sind, erscheinen namentlich Geduld und Barmherzigkeit. Das Losungswort der heiligen Teresa: *non mori, sed pati* lautet im Munde des Volkes:

> Derjenige siegt, welcher im Leiden aushält.

Italien ist bekanntlich das classische Land der Wohltätigkeit; die Statistik derselben umfasst 16 Bände und das Gesammtvermögen all dieser Wohltätigkeitsanstalten, die monti della Pietà mit inbegriffen, wird auf 1,200,000,000 Lire geschätzt. Zu dieser übertriebenen und in ihren Wirkungen vielfach unheilvollen und demoralisirenden Ausdehnung des christlichen Begriffs der carità hat auch das Sprichwort seinen Beitrag geliefert in Worten wie:

Einem barmherzigen Mann ist Gott der Schatzmeister.

Wer barmherzig ist, der leiht und schenkt nicht.

Dass man trotzdem noch Ursache zu haben glaubte, über Mangel an Wohltätigkeitssinn zu klagen, zeigt das Wort:

Signor Donato ist im Spital gestorben.

Auch dass Mitleid und Wohltätigkeit ihre vernünftige Grenze hat, ist angedeutet in Worten, die nichts weniger wie canonisch sind:

Wer den Toren Gutes thut, der macht Christo Schande.

Wer den Undankbaren eine Wohltat erweist, dem rechnet's Gott als Böses an,

wozu die Parallelen aus Dante zu vergleichen: — gegen ihn war Schlechtsein nur das Rechte. — (Hölle, 33, 150.) und: Fromm ist nur, wer das Mitleid hier versagt (Hölle, 20, 28.).

Und endlich sei noch des Wortes gedacht, welches die schöne Porcia zu B. Cellini sagte, als er ihr eine kostbare und kunstreich gearbeitete Lilie als Geschenk anbot:

Wenn der Arme dem Reichen schenkt, so lacht der Teufel,

der ja zu allem lacht, was Verkehrtes in der Welt geschieht.

Was wir über den Einfluss der Kirche auf das Sprichwort gesagt haben, soll selbstverständlich weder eine Apologie der römischen Kirche sein, noch vermag es die Frage, wie sich die Frömmigkeit des italienischen Volkes quantitativ und qualitativ zu derjenigen des deutschen verhalte, zum Austrag zu bringen. Endgültig entscheiden lässt sich diese Frage überhaupt nicht, darum nicht, weil das Beobachtungsmaterial ein rein innerliches ist, welches sich aller genauen Controle noch viel mehr entzieht, wie die später zu erörternde Frage der Volkssittlichkeit; wohl aber ist das Sprichwort ein nicht zu unterschätzendes Mittel, diese Frage zu beleuchten.

Was wir mit Hülfe desselben finden und nachweisen können, das ist ein gemeinsam religiöser Zug, gemeinsam in der Negation wie in der Position, ein instinctmäßiges Herausfühlen und Festhalten des allen Religionsformen Gemeinsamen und Wesentlichen. Wenn wir beobachten, wie im Sprichwort alle dogmatischen Bestimmungen fehlen, wie die Sprache der Kirche in Lehre und Cultus von dem Volke in's Weltliche übersetzt wird, so werden wir unwillkürlich auf die Tatsache hingeführt, dass eine confessionslose Moral und Frömmigkeit, die Forderung der Gegenwart, im Sprichwort schon vorgebildet ist, dass die Seele des Volkes aus eigenem Antrieb dasjenige schon getan hat, was wir als eine Forderung für die Zukunft meinen hinstellen zu müssen. Wir werden angesichts der Tatsache, dass trotz aller Entartung der Kirche dem italienischen Volk kaum einer der christlichen Grundbegriffe gänzlich abhanden gekommen ist, uns hüten müssen, den Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Frömmigkeit zu spannen; wir werden aber ebenso wenig sagen können, dass es gerade das urchristliche Ideal sei, welches beiden, nur in beiden anders gestaltet, zu Grunde liege. So wenig ist die Volksseele ihrer Natur nach eine Christin, das Wort in seinem strengen, biblischen Sinne genommen, dass sie vielmehr in der Aneignung des religiösen Stoffes rein eklektisch verfährt, soweit ihre Assimilationskraft reicht und schließlich doch immer wieder auf jenen gemeinsamen Grund zurückgreift, welchen die alte Dogmatik mit dem Namen Naturreligion *(religio naturalis innata)* bezeichnet hat.

So nimmt denn das italienische Volk im Großen und Ganzen eine ähnliche Stellung ein zu Religion und Kirche, wie sein großer Dichter Dante, in welchem die schärfste Kritik mit der tiefsten Pietät und Ehrfurcht in classischer Weise verbunden erscheinen.*) Es kommt hinzu, dass Dante

---

*) Die Hierarchie der Tugenden und Laster, wie sie sich in seinem göttlichen Gedicht darstellt, ist sehr bezeichnend für die Anschauung des italienischen Volkes überhaupt und verdient als solche ganz besondere Beachtung, welcher wir nicht bloß in Form einer Anmerkung

von allen italienischen Dichtern dem Volkssprichwort am nächsten steht, sowohl aneignend als mitteilend, von ihm befruchtet und dasselbe selbst bereichernd. Es wäre eine dankbare Aufgabe für sich, das Verhältnis des Sprichworts zur italienischen Dichtung und höheren Cultur überhaupt näher in's Auge zu fassen; es würde sich für eine solche Betrachtung ziemlich nahe an Dante Ariosto stellen mit dem Ritterepos, in welchem das Sprichwort als ein sehr wesentlicher Factor erscheint, die Wirkungen der feinsten Komik hervorzubringen — wie ja auch Cervantes seinen Sancho Pansa im Gegensatz zum edlen Ritter von La Mancha fast durchgängig in, diesem sehr ärgerlichen, Sprichwörtern reden lässt. Eine solche Untersuchung würde dann weiter zu zeigen haben, wie die Poesie mit dem Uebergang an die Höfe und durch den Einfluss der wissenschaftlichen Studien ihren Zusammenhang mit dem Volk und dessen Rede mehr verliert und dem Sprichwort nur noch in der Satire einen zwar beschränkten, aber doch auch wieder sehr fruchtbaren Wirkungskreis gestattet. Sie würde dann schließlich auf die Neubelebung des Sprichworts in der Litteratur aufmerksam machen, welche mit dem Wiedererwachen der Nation und mit dem steten Rückgang auf Dante in engstem Zusammenhange steht und als deren typische Dichtung Manzonis Promessi Sposi

---

genügen können. Hinsichtlich der Rechtgläubigkeit resp. Ketzerei Dantes müssen wir uns hier mit dem bloßen Hinweise darauf begnügen, wie für ihn das erlösende Princip weder in Christus noch in der Madonna ausschließlich verkörpert ist, sondern in Beatrice, aber auch wieder nicht in der historischen, sondern in dem idealen Bilde derselben, wie es der Dichter in seinem Busen trägt. Man kann noch einfacher und richtiger sagen: Erlöser ist für ihn nicht diese oder jene Person, sondern die an sich unpersönliche, aber sehr mannichfaltig sich personificirende Liebe. (Zu den betreffenden Stellen der divina comedia ist die vita nuova zu vergleichen.) Auch hinsichtlich seiner Stellung zum christlichen Ideal genügt der Hinweis, wie weit Dante von einer allgemeinen Menschenliebe entfernt ist, wie energisch er zu hassen verstand und diesen Hass als eine sittliche Pflicht erkannte, um sofort auch hierin in ihm den echten Typus seines Volkes zu erkennen.

erscheinen, in welchen das Sprichwort wieder zu einem Darstellungsmittel ersten Ranges geworden ist.

Wie die Höhe der Cultur, welche Italien durch Kunst und Wissenschaft, durch den Handel und die lebendige Berührung mit andern Völkern erstiegen, nicht ohne Einfluss auf das Sprichwort geblieben ist, wird nunmehr an einigen Beispielen zu zeigen sein. Wir rechnen dahin zunächst die zahlreichen Reminiscenzen aus dem classischen Altertum, wie sie enthalten sind in den Worten:

Zum Ruhm gelangt man nicht ohne Anstrengung

frei nach Horaz.*)

Der Alte pflanzt den Weinberg und der Junge erntet ihn,

aus Cicero**) entnommen.

Das Gift wird aus Gold getrunken

ist frei nach Juvenal gebildet und das alte: *Panem et Circenses* ist durch Lorenzo de' Medici wieder aufgefrischt und in die Form gebracht worden:

Brot und Feste erhalten das Volk ruhig.

Auch das Herodotische: Im Frieden begraben die Jungen die Alten und im Kriege die Alten die Jungen, hat in das italienische Sprichwort Aufnahme gefunden. Antik erscheint der Spruch:

Ein schöner Tod ehrt das ganze Leben,

und wie an Odysseus bei Homer die Kunst des Feueranmachens besonders gerühmt wird, so heißt es auch im Italienischen:

Wer ein Feuer zu machen weiß, weiß ein Haus zu machen.

Das *Nihil recrastinans,* welches von Alexander dem Großen gesagt wird, finden wir in dem Worte wieder:

Man muss heute thun, was morgen zu thun ist;

das *interdum bonus etiam dormitat Homerus* in:

Allen Poeten fehlt ein Vers.

Der altrömische Grundsatz endlich: Man muss den guten und den schlechten Göttern Ehre erweisen, ist dem Geiste einer neuen Zeit entsprechend umgewandelt in:

---

*) *Nil sine magno*
Vita labore dedit mortalibus.

**) *Serit arbores, qui alteri seculo prosint.*

Ehre den Guten, weil er dich ehrt; ehre den Schlechten, damit er dich nicht entehrt.

Auch wo solche directe Beziehungen zur antiken Welt nicht vorhanden sind, ist Gedanke oder Ausdruck des Sprichworts oft der Art, dass wir seinen Ursprung mehr in der Schule als auf dem Markt zu suchen haben. Ich rechne dahin Worte, wie:

Der Dativ ist immer ein Optativ.
Seine Schuld vertheidigen, heißt eine neue Schuld auf sich laden.
Wer sich zum Argus macht über die Ehre des Andern, wird zum Maulwurf gegen seine eigene.
Wer Andere richtet, der verurteilt sich selber.
Das Wahrscheinliche ist der Feind des Wahren.
Ein großes Herz weiß zu leiden und ein großer Sinn zu hören.
Wer seinem Denken kein Ziel setzt, gibt seinem Thun keinen Anfang.
Wer nicht handelt, wo er kann, der handelt nicht, wann er will.
Oder: Wer nicht will, wann er kann, der kann nicht, wann er will.
Wer zu leben weiß, weiß genug.
Der Kluge bedarf keines Rates.
Der Weise ist nie allein.
Ein guter Rat will nicht belobt, sondern befolgt sein.
Wer nicht zu Zeiten töricht sein kann, der ist nicht immer weise

ist das Horazische: *desipere in loco;* auf Deutsch: »Bei Weisheit muss eine Torheit sein.«

Die italienischen Sprichwörtersammlungen sind überaus reich an derartigen trefflichen Sentenzen, wie sie wohl kein anderes Volk in dieser Zahl aufzuweisen hat; bei nicht wenigen derselben sind wir aber doch etwas bedenklich, ob wir ihnen den Rang eines Sprichwortes zuerkennen dürfen, worüber neben dem weniger volkstümlichen Gedanken und Ausdruck desselben nur die Frage nach seiner Verbreitung letztinstanzlich entscheiden könnte. Wenn wir aber den Gedanken in so verschiedener Form ausgedrückt finden, wie:

Das Glück antichambrirt nicht, und
Das Glück hat die Haare nach vorn (dass man es nicht von hinten fassen kann),

so wird von vornherein angenommen werden dürfen, dass diese beiden Wendungen sehr verschiedenen Volkskreisen ihren Ursprung verdanken.

Wie viel auch Bibel und Altertum, Kirche und wissen-

schaftliche Bildung zum italienischen Sprichwörtervorrat beigetragen haben mögen, so bleibt doch alles das nur ein kleiner Teil im Vergleiche mit dem, was die Volksseele frei aus sich und unabhängig von diesen Einflüssen hervorgebracht hat. Nicht leicht erscheint eine Nation und eine Sprache geeigneter für das Hervorbringen dieser natürlichsten Producte des Volksgeistes, als gerade die italienische. Der natürlichen Lebhaftigkeit des Italieners, welche einen rasch begreifenden Verstand mit einer leicht entzündlichen Phantasie vereinigt und so gern in Witz, Laune, Schalkhaftigkeit aufsprudelt, seiner Lust am Sprechen, welche durch eine heitere, aus der Enge des Hauses in's Freie lockende Natur, durch ein reges öffentliches Leben, durch einen jedem leicht zugänglichen geselligen Verkehr genährt wird, kommt eine Sprache zu Hülfe, wie sie zur Bildung von Sentenzen, geflügelten Worten, Sprüchen und Sinnreden nicht geeigneter sein kann. Das Musikalische der italienischen Zunge, die Alliteration, den Reim und Rhythmus begünstigend und wie von selbst hervorrufend, gibt auch der Rede des Volkes leicht die Form, welche im Gedächtnis haften bleibt, und die Volksweisheit wird schon dadurch ein Stück Volkspoesie, welches, was Alter und Bedeutung betrifft, allen andern Gattungen der Dichtung den Rang streitig machen könnte. Nicht minder kommt dem Sprichwort jene Fähigkeit der italienischen Sprache zu Statten, durch verschiedene Endungen, Verkleinerungs- und Vergrößerungsformen eine Stufenleiter feiner Nuancirungen, verschiedener Farbentöne im Ausdruck hervorzubringen, welche zugleich eine unüberwindliche Schwierigkeit für den Uebersetzer wie ein unübertreffliches Darstellungsmittel des Humors und der Gemütlichkeit sind. Wenn Dante*) einen dreifachen Styl unterscheidet: den tragischen oder höheren, den komischen oder niederen und den elegischen oder klagenden, so gehört das Sprichwort vorzugsweise in die zweite Gattung; das Wortspiel und das Paradoxon, das Derbe**) und das Groteske finden

*) In der Schrift: »De vulgari eloquio«.

**) »Wir Deutschen haben viel grobe Sprichwörter, aber gute Meinung«, sagt Melanchthon, und Agricola: »Dieweil ich Sprichwörter schreibe, so kann ich nit alweg Seide spinnen«.

darin einen Boden zu freier Entfaltung, ohne dass das Feine und Liebliche davon ausgeschlossen wäre.*) Auch was Aristoteles vom guten Sprichwort fordert, die συντομία, d. h. Kürze und Prägnanz des Ausdrucks, haben wir reichlich Gelegenheit, als eine Eigenschaft des italienischen Sprichworts warzunehmen.**) Noch mehr wie das deutsche Sprichwort zeigt das italienische die Abneigung des Volkes gegen das Abstracte, die Befähigung, einen allgemeinen Gedanken concret erscheinen zu lassen, und die gesunde, kräftige Sinnlichkeit, die poetische Begabung des Volkes kommt eben dadurch im Sprichworte zu ihrem Ausdruck.

So finden wir den ursprünglich biblischen, aber schon vor Luthers Bibelübersetzung in Deutschland sprichwörtlich gewordenen, also wohl auch unabhängig von der Bibel entstandenen Satz: »Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über« oder genauer: »Aus der Fülle des Herzens redet der Mund« im Italienischen auch so ausgedrückt:

Wer Freude hat am Trinken, der spricht stets vom Wein,

oder:

Wenn der Dudelsack voll ist, fängt er an zu pfeifen.

Unser: »Lust und Liebe zu einem Ding macht alle Müh und Arbeit ring« finden wir, nur negativ ausgedrückt, wieder in

Man kann nicht gut Ball spielen, wenn der Körper nicht will.

Das Buch Warum ist noch nicht gedruckt,

sagt man zu dem, welcher für alles die Gründe wissen will.

Wo ein Brot steht, kann auch ein Wort stehen

d. h. Wer dir zu essen gibt, darf dir auch einen Rat geben. Die Gewohnheit des Tragens hebt die Last auf, heißt:

Der Klempner lötet mit dem Felleisen ebenso viel wie ohne dasselbe.

Dass ein folgendes Uebel das frühere aufhebt, wird so ausgedrückt:

---

*) »Priameln, wovon itzt noch kaum der Name mehr bekannt ist, waren im 13. und 14. Jahrhundert eine Art von kurzen Gedichten, die ich gern das ursprünglich deutsche Epigramm nennen möchte; alle moralischen Inhalts, obgleich nicht alle von dem züchtigsten Ausdrucke« — schreibt Lessing den 10. Jenner 1779 an Herder.

**) *Gli improvisatori sono graditi sempre al nostro popolo, il quale ama il pensiero condensato ed è capace d'intenderlo.* Giusti.

Die Striemen heilen die Schläge.

Dass man zur rechten Zeit vorsorgen muss, wird durch das ursprünglich speciell auf ländliche Verhältnisse begründete Wort ausgedrückt:

Mitte Januar miete den Arbeiter.

An die Milch der frommen Denkungsart, welche in gährend Drachengift verwandelt wird, erinnert das Wort:

Hüte dich vor dem Essig aus süßem Wein.

Der bei uns zum geflügelten Wort gewordene Ausspruch: »Macht geht vor Recht« ist dem Sinne und der Erfahrung nach auch dem Italiener nicht unbekannt und heißt dort:

Sanct Magnus ist stärker als Sanct Just.

Eine ähnliche Personification von Begriffen, wie sie den Italienern sehr geläufig ist*) und an die römischen Tugendgottheiten erinnert, findet sich seltener auch im deutschen Sprichwort, z. B. »Trauwol reittet das Pferdt weg«. (Bei Agricola.)

Wenn Giusti den Gedanken: »je mehr man will, um so weniger richtet man aus« durch das Bild illustrirt:

Aus einer umgekehrten Flasche läuft das Wasser nicht heraus,

so verdient auch dies Wort in den Sprichwörterschatz des Volkes überzugehen.

Ihr seid weiter von ihm entfernt, als der Jänner von den Maulbeeren

sagte Gaddi, des Papstes Kämmerer, zu Benvenuto Cellini's Hausfreund, Rafael del Moro.

Um eines Punktes willen hat Martin die Kappe verloren

heißt so viel als: Ein Nichts kann den Menschen in's Verderben bringen, und das Sprichwort hat sich erhalten, auch nachdem die historische Ursache desselben dem Gedächtnis entschwunden war.

Der Fisch fängt beim Kopf an zu stinken

spricht die politische Erfahrung aus, dass das Böse gewöhnlich von oben anfängt und dann als schlechtes Beispiel im Volke fortwirkt, wofür wir schwerlich einen treffenderen Ausdruck besitzen als das französische:

---

*) So sagt man auch: »Der heiligen Nega ein Gelübde tun«, für: Alles in Abrede stellen (negare). Vergl. P. Mérimée, Colomba.

Quand Auguste buvait, la Pologne était ivre; im Italienischen:

Was der Fürst tut, das tun nachher viele.

Die Bildlichkeit des Ausdrucks gehört übrigens keineswegs zum Wesen des Sprichwortes; die knappste Form des Gedankens ist vielmehr sehr oft diejenige, welche sich dem Gedächtnis am besten einprägt und eben darum auch in den allgemeinsten Gebrauch übergeht. Wir werden daher ebenso gut, wie die oben angeführten, in die Reihe der Sprichwörter solche zu registriren haben, welche den allgemeinen Gedanken in seiner allgemeinen Form belassen, wie z. B.

Wer sich retten kann, der rette sich.
Was sich wohl will, das begegnet sich.
Fürchte die Lebenden und respectire die Todten.
Jeder hält sich frei von Fehlern, weil er nicht die der andern hat.
Wer verliert, hat immer Unrecht.
Wer etwas schlecht macht, macht es besser

oder, genauer den Sinn des Wortes anzeigend:

Indem man Uebles tut, lernt man Gutes tun.
Jede Entschuldigung ist gut, wenn sie nur hilft.
Wer nichts hat, der ist nichts.
Wer nicht kann, will immer.

Wie stark aber dem Volke die Neigung innewohnt, Begriffe durch Vergleiche und Bilder zu illustriren, zeigt die Fülle von Gleichnisreden (*voci di paragone*), in denen sich ebenso sehr die ersten Ansätze des Sprichwortes wie der erste Flügelschlag der poetischen Phantasie des Volkes erkennen lassen. Wir meinen Ausdrücke, die teils den Italienern eigentümlich, teils mit andern Völkern gemeinsam, Pflanzen, Tiere, Naturgegenstände aller Art herbeiziehen, um eine Aussage oder Bezeichnung klar zu machen. Wir sagen mit dem Italiener: Diese ist fröhlich wie eine Braut oder mager wie ein Häring, schön wie ein Engel oder hässlich wie die Sünde. Singen können wie eine Lerche, fleißig sein wie eine Biene, blind wie ein Maulwurf, stark wie ein Löwe, aufgeblasen wie eine Kröte, gelehrt wie eine Bücherborde, stolz wie ein Pfau, halsstarrig wie ein Esel, furchtsam wie ein Hirsch, traurig wie der Teufel — das Alles gehört in Italien nicht zu den Seltenheiten. Man findet auch dort solche, die treu sind wie

Gold, aber auch Herzen, so kalt wie Marmor. Mit besonderer Vorliebe hebt das Sprichwort die hässlichen Eigenschaften des Menschen hervor und macht es uns leicht, aus diesen uns eine Gestalt zusammenzusetzen, welche vor der Gefahr flieht, wie der Teufel vor dem Weihwasser, welche sich dreht, wie eine Mücke ohne Kopf; deren Rede so ermüdend ist wie das Summen einer Cicade; die eine Kehle hat wie ein Gussstein, Zähne wie Schusterahlen, eine Zunge wie eine Kneipzange, einen Wanst gleich einer Wassermelone, Nägel wie Krallen, eine Nase wie ein Pfeffervogel, Augen wie ein Drache, Ohren wie die Henkel eines Topfes, ein Paar Beine wie ein Fiedelbogen und Füße wie Kochlöffel.

Die bekannteren Tiere spielen alle im Sprichwort eine große Rolle; da finden wir den Fuchs, den man am Schwanz kennt, oder der sich vor seinem Schwanze fürchtet, weil der zu große Schwanz ihn totschlägt; da erscheint der Frosch, welcher außer dem Sumpf nicht leben kann und dem Gott zur Strafe für sein großes Maul keine Zähne gegeben hat; es erscheint der Ochse, welcher das Heu frisst, weil er sich erinnert, dass es Gras gewesen ist; der Löwe, dem als einem großen Herrn sogar ein Fieber sehr gut ansteht; der Esel, welcher als Bild der Dummheit Wein trägt und Wasser säuft; der Wolf, welcher alles Fleisch frisst und nur das seine leckt; die Taube, welche die Kirsche sauer findet, wenn sie satt ist; der Seidenwurm, welcher an Sanct Marcus (25. April) seine Procession hält; der Kuckuk, welcher die Arbeiter auf das Feld ruft; die Vipper, welche den Charlatan beißt, um daran zu erinnern, wie jeder Betrug schließlich sich selber straft; die Krebse, welche die Walfische beißen und die Mücken, welche die Schildkröten stechen wollen; der Floh, den man einem hinter's Ohr setzt; der Scorpion, welcher unter jedem Stein lauert; die Hühner, welche sich vom Fuchse predigen lassen, und die Adler, welche keinen Krieg mit Fröschen führen.*)

*) Ich kann mich nicht enthalten, die schöne Stelle von Jacob Grimm hierher zu setzen: »Die früheren Zustände menschlicher Gesell-



Neben diesen beachtenswerten Anfängen der Tierfabel im Sprichwort, welche schon zur Bildung fester, typischer Figuren für gewisse menschliche Eigenschaften, sittliche Begriffe, Erfahrungstatsachen geführt haben, ehe noch eine künstlerische Hand darüberkam, findet auch die Pflanzenwelt in demselben eine ähnliche Vertretung.

In einer Stunde wächst der Schwamm,

sagt man, um das schnelle Wachstum des Bösen anzudeuten.

In einem kurz geschnittenen Gebüsch stehen keine Mörder.

Die Hecken haben Ohren, aber keine Augen.

Wenn's der Mensch zu gut hat, so wird er üppig, heißt:

Wenn der Lauch zu viel unter dem Mist steht, so wird er haarig.

Es ist besser ein Maulbeerbaum sein, wie ein Nussbaum

ist eine Mahnung an die, welche zu hoch hinauf wollen; der Nussbaum wird geschlagen, während die Blätter des Maulbeerbaums sorgfältig abgepflückt werden.

Man macht nicht aus jedem Kraut eine Bürde, aber aus jeder Blume einen Kranz,

und:

Wer redet säet, wer schweigt erntet

sind zwei Worte, die wohl des Nachdenkens, aber keiner Erklärung bedürfen. Wie aber das Sprichwort, hinter dem viele immer eine Sentenz, eine Lebenswahrheit suchen, sehr häufig mit der Moral nichts zu tun hat und doch anmutig ist, mögen die Worte zeigen:

Das Reis wächst im Wasser und muss im Wein sterben.

Die gute Feige muss zwei Dinge haben: den Hals eines Erhängten und das Hemd eines Lumpen.

Der Salat verlangt das Salz von einem Weisen, den Essig von einem Geizigen, das Oel von einem Verschwender, gerührt von einem Narren und gegessen von einem Ausgehungerten.

Es hält schwer, sich einen Begriff zu machen von der Fülle des Humors, des Witzes und der Laune, welche im

---

schaft hatten dies Band [zwischen Menschen- und Thierwelt] fester gewunden. Alles atmete noch ein viel frischeres sinnliches Naturgefühl. Jäger und Hirte sahen sich zu einem vertrauten Umgang mit den Tieren bewogen, und tägliches Zusammensein übte sie im Erlauschen und Beobachten aller ihrer Eigenschaften. Damals wurden eine Menge nachher verlorener oder geschwächter Beziehungen zu den Tieren entwickelt.« »Wesen der Tierfabel, als Einleitung zu Reinhart Fuchs« S. II.

italienischen Sprichwort ausgesprochen und aufgespeichert ist und man müsste schon sehr viel mit dem italienischen Volke verkehrt haben und sehr tief in den Genius seiner Sprache eingedrungen sein, um diesen Schatz vollauf würdigen und genießen zu können.

Wir müssen uns hier nur mit verhältnismäßig wenigen Proben begnügen, deren Auswahl in diesem Capitel gerade keineswegs eine leichte ist. Haben wir im vorigen der Gleichnisworte gedacht, in denen wir die ersten Ansätze zum Sprichwort finden, so werden sich am natürlichsten die Witzworte (*motteggi*) anschließen, die nicht nur durch ein Bild einen Begriff illustriren, sondern durch eine paradoxe Form dem Gedanken um so größeren Nachdruck verleihen wollen. So sagt man:

Sich mit der Zunge die Kehle abschneiden.
Sich mit Schinken den Durst löschen,

für: sich eine Genugtuung verschaffen, die uns Schaden bringt, wie unser Gewährsmann sagt oder, wie es uns natürlicher schiene, allgemeiner für: etwas Verkehrtes tun.

Im Mai werden die Räuber geboren,

weil's dann draußen was zu stehlen und wo sich zu verbergen gibt.

Alle Mündchen sind Schwestern,

d. h. gelüsten nach dem, was gut schmeckt.

Es sterben mehr schwangere Männer als schwangere Frauen,

nämlich schwanger an eiteln Wünschen, unreifen Plänen, ehrgeizigen Absichten.

Die Jahre sind gemacht für die Hausmiete,

alte und vernünftige Leute sollen sie nicht zählen.

Certo war ein Lügner —

Wer immer sagt: gewiss und wahrhaftig, dem ist nicht zu trauen.

Da ist einer, der schlecht sieht und möchte gern noch schlechter sehen,

sagt man vom Schelsüchtigen. Dagegen von einem Menschen, der durch verkehrtes Tun und den daraus erwachsenen Schaden nicht gewitzigt wird:

Er hat's wie das Ei, je mehr man es siedet, um so härter wird es.
Große Leute und kurzes Hemd —

so werdcn spottweise diejenigen bezeichnet, die groß tun und nichts haben. — Ein Schlechter sucht einen noch Schlechteren zum Gesellen, heißt:

Der Teufel will Lucifer versuchen.

Aber auch dies Sprichwort ist doppelsinnig und erinnert an ein Wort Pulci's bei Anlass von zwei Bösewichtern, die sich den Profit streitig machen:

Ein Reibeisen am andern gerieben, bringt nichts ab.

Wenn ein Einfältiger vorsichtig wird, so sagt man von ihm:

Die Mizchen (*micini*, Mize = Katze) haben die Augen offen.

Auch der Henker ist maëstro

sagt man zu demjenigen, der sich seiner Kunst rühmt, und denjenigen, der um jeden Preis geehrt sein will, schickt das Sprichwort unter die Trödler, welche auch den Plunder aushängen.

Wer noch nicht im Ofen ist, der ist auf der Schaufel

gilt demjenigen, der im Begriffe ist in ein Uebel zu geraten, in das ein Anderer schon hineingefallen.

Oben auf der Leiter und unten an dem Strick

demjenigen, der auf unrechtem Wege hoch steigen will.

Einen greisen Mann mit grünem Verstand vergleicht man mit dem Lauch, der einen weißen Bart und einen grünen Schwanz hat; von einem Solchen, der einen guten Posten aufgibt, um einen schlechteren zu übernehmen, heißt es:

Er macht's wie der Priester Pero, hat 20 Jahre Messe gelesen und ist nachher Küster worden.

Ein Anderer hinwiederum ist wie der Pfarrer Arlotto, der nur in seinem Buche lesen konnte.

Der Bruder predigte, dass man nicht stehlen dürfe, und hatte die Gans in der Kutte

sieht gerade so aus, als ob seine Heimat Deutschland wäre.

Für das biblische Wort: »Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe« (Pred. Sal. 9, 4) hat der Italiener das historische Sprichwort:

Ein lebendiger Papst ist besser als zehn tote —

so sagte nämlich ein päpstlicher Nepote zu einem Abkömmling der alten tusculanischen Grafen, die sich rühmten in ihrer Familie viele Päpste gehabt zu haben. — Sind die

Päpste unfehlbar, so sind sie doch nichts weniger wie unersetzlich; denn um eine Sache zu bezeichnen, der leicht abzuhelfen ist, gebraucht man den Ausdruck:

Nach einem Papst macht man einen andern.

Und, da wir gerade bei den Päpsten sind, möge auch hier des Wortes gedacht werden, das B. Cellini zu Papst Clemens sagte, als ihm dieser seine Bitte um eine Pfründe abschlug:

Die Katzen guter Art mausen besser, wenn sie fett, als wenn sie hungrig sind.

Den Ueberfluss an Bischöfen in Rom kennzeichnet das Wort:

In Rom sind die Bischöfe gleich den Crucifixen in der Werkstatt eines Holzschnitzers

(d. h. niemand nimmt den Hut vor ihnen ab).

Das leichte Leben in Venedig spiegelt sich in dem Satze:

Die Venezianer nehmen zum Frühstück ein Messchen, nach dem Imbiss ein Spielchen, zum Abend ein Mädchen.

Wasser geht durch die Stiefel, Liebe durch die Handschuhe,

finden wir auch im deutschen Sprichwort; wenn jedoch das letztere von der Hoffnung schön, aber mit etwas sentimentalem Anflug sagt: »Es ist kein süßer Leiden als Hoffen«, so verzieht der realistische Italiener den Mund und antwortet:

Hoffnung ist ein gutes Frühstück, aber ein schlechtes Mittagessen.

Die komische Wirkung erreicht das Sprichwort, abgesehen von dem Wortspiele, welches des Volkes besonderer Liebling ist, auf dessen Proben wir aber hier, um der Unübersetzbarkeit der besten willen, verzichten müssen, bald durch die Zusammenstellung heterogener Dinge, z. B.

Trübsal und Maccaroni werden warm gegessen,

bald durch die baroke Wendung, die einem Gedanken gegeben wird, z. B.

Wenn du sterben musst, so suche dir einen guten Scharfrichter.
Drei Tage nach dem Tode kommt der Verstand.
Wenn uns Gott das Mehl gibt, so stiehlt uns der Teufel den Sack.
Wo der Teufel den Kopf nicht hinlegen kann, da legt er den Schwanz hin.

Oft liegt der Witz nur in der frappanten Art, wie ein an sich trivialer Gedanke ausgedrückt wird.

Jedes Ding ist möglich, nur nicht ein Graben ohne Rand.

Alles geht durch *(passa)*, bis auf die Köpfe der Nägel.
Protestiren und mit dem Kopf gegen die Wand rennen, das kann jeder.
Wasser, Luft und Feuer haben einen dünnen (sottile) Kopf,

d. h. können überall durchdringen.

In Vergleichen ist das Sprichwort wenig wählerisch, denn um zu sagen, dass der Mensch nicht gut allein sein kann, drückt man sich auch so aus:

Mit Einem Ochsen kann man keine gute Furche machen.
Erwarte das Schwein bei der Eiche

heißt so viel als: Suche den Menschen da, wo er sein Wesen hat. — »Große Herren brechen etwa ein' Ursach vom Zaun« sagt Geiler; der Italiener:

Wer seinen Hund totschlagen will, findet immer eine Ursache dazu.
Den schlafenden Hund soll man nicht aufwecken,

(auch deutsch bei Agricola) »ist ein italienisches Sprichwort von gutem Sinn und häufiger Anwendung in einem Lande, wo Glück und Freiheit eines Jeden unverantwortlichen Gewalten Preis gegeben sind«,*) was glücklicher Weise heutzutage nicht mehr der Fall ist.

Zu der Paradoxie des Sprichwortes kommt endlich noch hinzu die falsche Verallgemeinerung, die Neigung relative Wahrheiten als absolute auszusprechen. Wenn irgendwo, so hat auch hier das Sprichwort seine Geltung: »Keine Regel ohne Ausnahme« und

Die Allgemeinheiten bringen die Geschäfte in Verwirrung.**)

Oft corrigirt das Sprichwort sich selbst, z. B.

Wer schweigt, stimmt zu, wer nicht spricht, der sagt nichts;

in der Regel liegt die Correctur in einem anderen Sprichwort, welches die entgegengesetzte Anschauung vertritt, wobei es dann dem Einzelnen überlassen bleibt, nach Geschmack und Umständen das ihm Passende zu wählen.***)

---

*) J. Ruffini: Doctor Antonio.

**) *Le generalità confondono i negozi.*

***) Oft aber ist der Widerspruch nur ein scheinbarer; was auf den ersten Blick als eine auf beiden Seiten voreilige Generalisation erscheint, erweist sich vielmehr bei genauerer Prüfung als feine und tiefe Unterscheidung, welche auch durch die Bestimmtheit und Verschiedenheit der Gleichnisse für den scheinbar gleichen Gegenstand sich ausprägt.

Einem bösen Hund wächst schnell der Schwanz,

dagegen:

Einer bösen Kuh gibt Gott kurze Hörner.

Nach dem Besseren kommt immer ein Schlechterer,

sagt der Pessimist, worauf der Optimist antwortet:

Nach dem Bösen kommt der Gute.

Jener hält sich an das Wort:

Tausend Freuden wiegen nicht eine Qual auf,

während der Andere sehr schön sagt:

Wer Einen guten Tag gehabt hat, kann nicht sagen, dass es ihm das ganze Jahr schlecht ergangen sei.

Wenn das Sprichwort kategorisch erklärt:

Weder Krankheit noch Gefängnis haben jemals einen Menschen gebessert,

so gibt es doch auch wieder zu, dass die Krankheiten uns sagen, was wir sind. Den Standpunkt der Moral vertritt das Wort:

Die mistrauischen Leute sind niemals gut gewesen,

den Standpunkt der Lebensklugheit das andere:

Fidarti (Trauwohl) war ein guter Mann, Nonfidarti (Traunicht) ein besserer.

In das Capitel der moralischen Conflicte führt uns das Doppelwort hinein:

Jedes Versprechen ist eine Schuld,

dagegen

Ein unrechtes Versprechen zu halten, ist selbst ein Unrecht.

Ein Beispiel für viele:

»Der Pfennig gilt nur, wo er geschlagen ist«,

und: »Der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande«,

scheinen das Widersprechende zu sagen: »Der Mensch gilt nur in der Heimat und gilt nicht in der Heimat«. Die Lösung liegt in der Differenz der Erfahrung, welche der des Bildes entspricht: Der gewöhnliche, unbedeutende Mensch (der Pfennig) ist nur in seinem Dorfe, in seinem Städtchen ein Etwas, in der Fremde ist er ein Nichts; dort gilt er für so viel als sein Name, seine Sippe (das Gepräge) bekannt ist. Wie ganz anders das Verhältnis sich bei dem hervorragenden, wirkungsreichen Menschen gestaltet, dessen »Gelten« ein ganz anderes heißt, weil er eben ein »Prophet« ist, und dass und weshalb er leichter im fremden als im heimischen Lande zu dieser Geltung kommt, dies bedarf hier keiner Erläuterung. Es wäre sehr der Mühe wert, alle widersprechenden Sprichwörter auf die Lösung solcher Art anzusehen und zusammenzustellen. L.

Noch anschaulicher wird uns dieser ungelöste Dualismus des Sprichwortes werden, wenn wir einige Aussprüche desselben über Armut einander gegenüberstellen.

A. sagt:

Armut ist die Mutter der Gesundheit.

B. antwortet:

Gesundheit ohne Geld ist eine halbe Krankheit.

A.:

Armut ist keine Sünde (auch deutsch),

und

Wenn du in der Klemme bist, so wende dich an den Armen.

B.:

Man kann einem Menschen nichts Schlimmeres sagen, als wenn man ihn arm nennt. — Alles Weh ist Weh, aber das Weh ohne Brot ist das schlimmste.

A. erklärt dagegen, dass die Armut von allen Uebeln das leichtere sei, worauf aber B. das letzte Wort behält, indem er sagt:

Der Arme hat immer Pech; hat er viel Heu, so stirbt ihm die Kuh, kommt die Kuh davon, so geht ihm das Heu aus.

»Die Lehren des Christentums und der ausgleichende Verkehr in Frieden und Krieg, der ein Jahrtausend hindurch die Hauptvölker Europas einander genähert hat, haben die natürliche Wirkung ausgeübt, dass über die Grundsätze der Moral, über das, was gut und was böse sei, bei den civilisirten Nationen eine weit reichende Uebereinstimmung herscht. Wollte man aber das Maß der Wertschätzung, dessen die einzelnen Tugenden genießen, oder das der Verdammung, welches die verschiedenen Laster trifft, auch nur bei den hervorragendsten Völkern unsers Erdteiles miteinander vergleichen, so würde man auf sehr interessante Unterschiede stoßen; man würde finden, dass der Grad der Achtung, welche diese oder jene Eigenschaft erzeugt, oder das Maß der Schande, die an dem einen oder an dem andern Fehler haftet, hüben und drüben noch immer ganz bedeutend von einander abweichen; ja man würde auf Grund dieser Ab-

weichungen sehr wohl eine erschöpfende Charakteristik der einzelnen Nationen aufbauen können.«*)

Indem wir einstweilen noch die Frage, ob eine solche erschöpfende Charakteristik möglich sei, zur Beantwortung zurücklegen, wollen wir sehen, welcher Beitrag zu einer solchen vom Sprichwort zu gewinnen ist. Wenn wir in demselben anerkanntermaßen die Hauptniederlage besitzen, in welcher der herschende Volksgeist nach seiner sittlichen Richtung zu erkennen ist, so wird eine Umschau auf diesem Gebiete auch das sicherste Mittel sein, um sowohl des Uebereinstimmenden in unsern moralischen Anschauungen als auch des Abweichenden in der Wertschätzung, in der Hierarchie der Tugenden einer- und in der Verurteilung und Stufenfolge der Laster andrerseits habhaft zu werden. Jedenfalls dürfen wir uns von einer solchen Untersuchung mehr Erfolg für die vorliegende Frage versprechen, als von der Statistik der Verbrechen auf der einen Seite, von den höchsten litterarischen Producten einer Nation auf der andern. Jene beschlägt nur einen kleinen, dazu noch ausschließlich negativen Teil des moralischen Gebietes und lässt uns über das, was die Hauptsache ist an der moralischen Wertung, die Motive, im Dunkeln; sie hat es mit Handlungen zu tun und nicht mit den Gesinnungen, aus denen sie hervorgehen. Diese dagegen, die classische Litteratur eines Volkes, repräsentirt uns die Aristokratie des Geistes, die Gesinnung der Männer, in denen sehr häufig das Nationale zurücktritt hinter das Individuelle des Genius und hinter den Kosmopolitismus der Bildung; jedenfalls ist es nicht das Durchschnittsniveau, sondern der Höhepunkt des sittlichen Bewusstseins einer Nation, welcher in ihnen zur Darstellung kommt. Zwischen diesen beiden Gegensätzen nun, zwischen dem schlammigen Boden, wo das Verbrechen keimt und zwischen der Oberfläche, in welcher der Himmel und die Sonne des Geistes sich spiegelt, fließt der Hauptstrom des sittlichen Volkslebens dahin und wir haben kein besseres Mittel, das Wasser desselben zu prüfen, als das

---

*) »Weser-Zeitung« 1874.

Sprichwort, in welchem sich dasselbe in krystallisirtem Zustande uns darstellt.

Wir wollen daher, nachdem wir in dem Bisherigen mehr die formale Seite des italienischen Sprichwortes und seine äußeren Beziehungen zum deutschen betrachtet haben, nunmehr auf den Inhalt desselben unser Augenmerk richten und die sittliche Natur der italienischen Volksseele in ihrer Eigenart wie in ihrem Verhältnis zur deutschen zu erkennen suchen.

Das Urteil der Deutschen über die Moralität der Italiener lautet bekanntlich nicht sehr schmeichelhaft. Die welsche Treue, im Sinne von Verrat und Tücke, ist sprichwörtlich geworden; Feigheit, Falschheit, Arbeitsscheu, Mangel an häuslichem Sinn und häuslicher Tugend werden allgemein als Nationalfehler, als stehende Züge im Nationalcharakter der Italiener bezeichnet. Es ist von Interesse, diese Anklage mit dem italienischen Sprichwort zusammen in's Kreuzverhör zu bringen. Wir tun das, indem wir bei dem zuletzt genannten Vorwurf beginnen.

Wem Gott wohl will, dem gefällt sein Haus gut.
Jeder Vogel freut sich über sein Nest.
Wer kein Haus hat, der hat keine Straße.
Der Rauch des eigenen Hauses ist mehr wert, als der Braten des andern.

Solche und ähnliche Worte zeigen, wie wenig wir ein Recht haben, den Italienern den Sinn für Häuslichkeit abzusprechen. Wie der Palazzo des Vornehmen und Reichen die monumentale Darstellung dieser seiner Eigenschaften ist; wie die Namen des Palazzo vecchio in Florenz, des Palazzo Ducale in Venedig als Sitze der leitenden Behörden die Geschicke jener Städte gleichsam verkörpert darstellen: so ist auch die Casa des einfachen Bürgers so sehr in sein persönliches Leben, in Freud und Leid desselben verflochten, dass sie wie ein beseeltes Wesen, wie ein Stück seines Selbst von ihm angeschaut und geliebt wird. Ist es doch nicht zufällig, dass der Begriff des Hauses in den abgeleiteten Formen: *casaccia, casale, casamento, casella, casina, casone, casotta, ca-*

setta nach seinen verschiedensten Seiten hin modulirt wird im Munde des Volkes, während wir uns mit den beiden Formen: Haus und Häuschen begnügen müssen. Wie der Engländer sagt: *My house, my castle*, so der Italiener:

Mein Haus, mein Leben. Wer nicht drinnen ist, der dringt nicht hinein, und wer drinnen ist, der erschrickt nicht.

Gehe auf den Marktplatz, schaue und ärgere dich, kehre nach Haus zurück, trinke und freue dich.

Die Freude am Hause weckt aber auch den haushälterischen Sinn:

Wenn du dein Haus wohl bewachen willst, so mache nur einen Ausgang; durch die Hintertür trägt man dir das Haus davon.

Im Hause spare, auf der Reise spende und in Krankheit verschwende.

Ein guter Wirtschafter hat Gott zum Schatzmeister.

Wer das Brot selbst macht und siebt, dem wird der Laib nicht gestohlen.

Wer gut aufbewahrt, der findet gut; wer gut schließt, öffnet gut.

Gott macht den Ueberfluss und der Mensch die Teuerung.

Sparsamkeit ist eine große Ernte.

Manchmal kostet das Salz mehr als der Zimmet,

d. h. eine Ausgabe, die zuerst klein erscheint, zieht leicht eine andere größere nach sich. Daher warnt das Sprichwort vor dem Sparen am unrechten Orte:

Es ist besser an der Leiste sparen, als an der Füllung.

Ueber das Verhältnis zwischen Herschaft und Dienerschaft denkt der Italiener gerade wie wir:

Ein guter Diener ist mehr wert als ein guter Herr.

Das Auge des Herrn füttert das Pferd wohl.

Das Fundament der Familie ist in Italien wie in Deutschland die Liebe der Ehegatten untereinander.

Wo die Liebe des Gatten aufhört, da ist die Ehe aufgelöst.*)

Zwischen Mann und Frau darf man keinen Finger legen,

oder:

Zwischen Fleisch und Nagel darf man nicht rühren.

Dass die Ehen im Himmel geschlossen werden, drückt das italienische Sprichwort und auch Shakespeare**) so aus:

Das Heiraten und das Gehängtwerden ist vorher bestimmt.

---

*) *Marito disamorato, matrimonio rammaricato.*

**) Der alte Spruch ist keine Ketzerei, dass Frei'n und Hängen eine Schickung sei. Kaufm. v. Venedig II, 9.

Und wie wenig die Eheschließung über das Glück der Ehe entscheidet, ist ausgesprochen in dem Wort:

> Die Ehen sind nicht so wie sie gemacht werden, sondern wie sie ausfallen.

Die richtige Stellung des Hausvaters bezeichnen die Worte:

> Mit dem Haus ist's schlecht bestellt, wo die Henne singt und der Hahn schweigt.
>
> Ein Vater ist mehr wert, als hundert Pädagogen.
>
> Der Vater muss den Tisch rund machen,

d. h. alle gleich halten.

Hinwiederum macht die gute Frau den guten Ehemann. Vor dem Spinnrocken (d. h. vor der fleißigen Hausfrau) macht sogar der Tor seine Reverenz. Die Frau ist der Schlüssel des Hauses. Ist die Mutter tot, so wird der Vater blind — besonders gegen die Töchter.

> Die gute Mutter macht die gute Tochter.
>
> Die unglückliche Mutter macht die Tochter tüchtig.
>
> Die frömmelnde Mutter macht die Tochter grindig.

Der Begriff der Hausfrau als »Hausehre,« womit in der Sprache des Mittelalters vorzugsweise die Wirtschaftlichkeit derselben verstanden wird, tritt im italienischen Sprichwort mehr zurück, wogegen dasselbe dem deutschen nichts nachgibt in der Hervorhebung ihrer Mutterpflichten. Wie Agricola das Wort verzeichnet: »Wer keine Kinder hat, weiß nit, warum er lebt,« so auch der Italiener:

> Wer keine Kinder hat, weiß nicht, was Liebe ist.

Er kennt, wie wir, die kleinen Sorgen der kleinen Kinder und die großen Sorgen der großen und drückt dies wohl auch so aus:

> Kleine Kinder machen Kopfweh, große Kinder machen Herzweh.
>
> Die Kinder saugen die Mutter aus, wenn sie klein, und den Vater, wenn sie groß sind.

Als Regel gilt, dass der Kindersegen mit einem Mädchen anfangen müsse. Da aber Töchter schwerer zu verheiraten sind, als Söhne, so empfangen wir den Rat:

> Dem Sohne schaffe eine Häuslichkeit, wann du willst, der Tochter, wann du kannst.

Der von unverständigen Müttern eingeschlagene Weg ist freilich nicht der richtige; denn

Taschentücher, die ausgehängt werden, pflegt man nicht zu verkaufen.

So sehr auch der Italiener mit dem Lob der tugendsamen Hausfrau (Sirach c. 26) übereinstimmt, so ist er doch im Ganzen auf die Frauen nicht gut zu sprechen. Es erscheint ihm sehr bezeichnend, dass in seiner Sprache die Totsünden alle weiblichen Geschlechtes sind, dass Taten *(fatti)* dem männlichen, Worte *(parole)* dem weiblichen Geschlechte angehören. Er geht sogar so weit, zu behaupten:

Alles ist von Gott, außer die Frauen,

welche bekanntlich von der Rippe des Mannes stammen. Ihre Hauptfehler sind: Gefallsucht, Falschheit und ein wankelmütiges Wesen.

Wer sich mit Frauen abgibt, verliert den Verstand.

Wer eine schlechte Frau hat, hat das Fegefeuer zum Nachbar.

Die Frauen sagen zwar immer die Wahrheit, aber sie sagen sie nie ganz.

Wer den Aal beim Schwanz und eine Frau beim Wort nimmt, der hat nichts in Händen,

womit das Wort von Geiler zu vergleichen: »Die Frauen sagen dem Manne viel zu und halten wie ein ful Armbrust.« Sie sind so klug, dass die Frau stets um einen Punkt mehr weiß als der Teufel; wozu ein anderes Wort feiner, weil psychologisch wahrer, bemerkt:

Die Frauen geben verständige Ratschläge ohne zu denken, und törichte, wenn sie denken.

Man vergleiche dazu, um das richtige Gleichgewicht in der Beurteilung herzustellen, die deutschen Aussprüche: »Die Weiber haben lange Röcke und kurzen Sinn; kurzen Muot und langes Har; einen vielfältigen Rock und einen einfältigen Kopf.«

Besonders schlimm bestellt ist es mit der Frauen Schönheit. Unser Sprichwort sagt darüber: »Schönen Frauen soll man wohl dienen, aber übel trauen. — Ein ungeziert Weib ist eine gute Hausfrau. — Jedes Weib will lieber schön als fromm sein. — Schöne Weiber binden ihr Hauskreuz unter's Knie, damit ihr Angesicht nicht runzele. — Leichter streiten wider den Satan als wider ein schön Weib.«

Dem entsprechend sagt der Italiener:

Wer sich schmückt, will sich verkaufen.
Seide und Atlas löschen das Feuer aus.
Um schön zu scheinen, machen sich die Frauen hässlich.
Nicht was schön ist, ist schön, sondern was gefällt.

Die Schönheit der Frau ist wie eine Cipresse, d. h. unfruchtbar, oder:

Ein schönes Weib, ein süßes Gift.
Sag' einer Frau, dass sie schön ist, und der Teufel wird es ihr zehn Mal wiederholen.
Eine arme Frau ist die, welche es bereut, einmal schön gewesen zu sein —

womit man folgende Anekdote vergleichen möge. Eine berühmte Dame war in der Blüte ihres Lebens im Begriff zu sterben. Ein Priester forderte sie auf, zu beichten. Sie antwortete: Meine Beichte ist bald fertig: ich bin jung, ich bin schön gewesen, es ist mir gesagt worden — das Uebrige könnet Ihr erraten.

Man kann nicht behaupten, dass das deutsche Sprichwort glimpflicher mit den Frauen umgeht als das italienische, und wenn man von der höfischen Poesie absieht, welche eben nicht mehr Volkspoesie ist, so wird sich in dem Sprachschatze unseres Volkes von dem Cultus der Frau, welchen Tacitus den Germanen nachrühmt, von dem Ewig-Weiblichen, das uns hinanzieht, schwerlich etwas finden. Dazu haben Raphaels Madonnen und Dantes Verherrlichung der Beatrice, Goethes Iphigenie und Dorothea mehr beigetragen als alle Sprichwörter zusammengenommen. Wir wollen nicht behaupten, dass das Geschlechtsverhältnis in Italien genau dasselbe sei, wie in Deutschland, aber wir sehen uns außer Stande, die Verschiedenheit desselben mit Hülfe des Sprichwortes zu bestimmen. Man nimmt im allgemeinen an, dass der Italiener über den Geschlechtsverkehr freier denkt als der Deutsche, dass das Heiligtum der Ehe in Italien weniger hoch und unangetastet dasteht wie in Deutschland, während dagegen bei uns die gewerbsmäßige Unzucht mehr im Schwange ist wie in Italien. Welches von beiden Uebeln das schlimmere ist, lässt sich nicht so leicht beurteilen. Es

scheint freilich, als ob auf unserer Seite das Laster dadurch für die Gesellschaft im Großen und Ganzen unschädlicher gemacht werde, dass es gleichsam internirt wird, dagegen hat schon Burkhardt*) darauf aufmerksam gemacht, dass in Italien die Rasse und die physische Gesundheit in einer Weise sich erhalten hat, die den Gedanken an eine allgemeine Corruption notwendig ausschließt. Es ist allerdings kein gutes Zeichen, wenn wir im italienischen Sprichwort häufig der Warnung begegnen, schöne Frauen nicht unbewacht zu lassen; aber auch im Tristram heißt es: »Wibe Lasters gerne geren« und im Volksmund: »Die Frauen halten sich stets an das Schlechtere«. Der beispiellosen Naivetät des italienischen Sprichworts hält die cynische Derbheit des deutschen die Wage und wenn es auch etwas gewagt erscheinen mag, deutsche Künstler und Novellisten als Sittenrichter namhaft zu machen, so ist doch ihr im Ganzen günstiges Urteil um so weniger zu übersehen, je mehr ihnen Gelegenheit geboten ist, das Volk von seiner Naturseite kennen zu lernen.**)

Es mag den Frauen, die sich im Sprichwort übel behandelt sehen, zu etwelchem Troste dienen, dass sie dies Schicksal mit Priestern, Aerzten, Advocaten, Fürsten und Höflingen teilen. »Das Sprichwort«, sagt Goethe, »zeigt Scherz

---

*) »Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch von Jacob Burckhardt.« 2. Auflage, 1869. S. 351.

**) Ich erinnere an die italienischen Novellen von Paul Heyse, der auch das Sprichwort zur Charakteristik sehr gut verwertet hat; ferner an die vom glücklichsten Humor eingegebenen, italienische Luft und Leben atmenden Novellen von August Kopisch: »Ein Carnevalsfest auf Ischia« und »Der Träumer«; endlich an die corsische Novelle von Prosper Mérimée »Colomba«. Das Vorzüglichste aber, was ich in der Widergabe der Volkssprache, wie sie im Florentinischen zu Hause ist, kenne, ist die im Tone der altitalienischen Novelle gehaltene Erzählung von Heinrich Homberger »Der Leitstern«, welche die »Deutsche Rundschau« in diesem Frühjahr gebracht hat.

Ueber italienische Volkspoesie, welche neben der didaktischen Poesie des Sprichworts die lyrische Stimmung der Volksseele darstellt, vergl. den Vortrag von Paul Heyse in dieser »Zeitschrift für Völkerpsychologie« Bd. I S. 181—212.

und Ernst, den man von unten nach oben hinauf geübt hat«; zu diesem Oben gehören ja vermöge ihrer Anmut, Klugheit und Wirtschaftlichkeit auch die Frauen. Es heißt zwar: »Priester und Weiber soll man ehren«, aber auch: »Pfaffentrug und Weiberlist geht über alles, was ihr wisst«. In ähnlicher Weise stellt das italienische Sprichwort den Priester und Arzt zusammen:

Wer mit Priestern umgeht und den Arzt im Hause hat, der ist immer kränklich und stirbt als Ketzer.

Von den Aerzten heißt es:

Die Feder des Arztes tötet mehr als der Degen des Cavaliers.

Die Aerzte und der Krieg entvölkern die Erde.

Gut, gut! sagte der Doctor, und den andern Morgen war der Patient tot.

Die Irrtümer der Aerzte bedeckt die Erde, die Irrtümer der Reichen das Geld.

Hat sich der Arzt versehen, so war's Gottes Wille.

Unser deutsches: »Junger Arzt, höckriger Kirchhof« oder: »Neuer Arzt, neuer Kirchhof« findet sich auch im Italienischen.

Nicht besser ergeht es den Advocaten und Notaren:

Aus drei Dingen macht sich der Teufel einen Salat: aus der Zunge eines Advocaten, aus dem Finger eines Notaren und das Dritte ist vorbehalten.

Der Richter und der Schreiber will den Fuß in der Hand behalten,

d. h. keine Frist geben.

Und von den Höflingen heißt es geradezu:

Der Höfling ist die zweite Sorte der Ruchlosen.

Die Gunstbezeugungen des Hofes sind wie helle Tage im Winter und Nebel im Sommer.

Der König aber kommt am Ende des Spiels in den Sack wie der Bauer

(vom Schachspiel hergenommen).

Hat sich auf diese Weise das Volk an denen gerächt, die dasselbe gelegentlich ihre Macht oder geistige Ueberlegenheit fühlen lassen, so haben die gebildeten Stände nicht ermangelt, ihm den Schimpf mit Zinsen zurückzugeben:

Besser ein höflicher Toter als ein lebendiger Bauer.

Kein Bauer ohne Bosheit

entspricht dem schweizerischen: »Bure lure, so lang si dure«. Unser: »auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil« finden wir angedeutet in:

Wer dem Bauer einen Dienst erweist, speit in die Hand.
Hau den Bauer, willst du ihn zum Freunde haben.

So wenig das Sprichwort uns dazu berechtiget, dem Italiener den Sinn für Häuslichkeit und die haushälterischen Tugenden abzusprechen, ebensowenig unterstützt es den Vorwurf des Müßigganges, welcher demselben so häufig gemacht wird. Man muss hier sehr unterscheiden zwischen Süd- und Nord- und Mittelitalien, ebenso zwischen der Landbevölkerung und zwischen derjenigen der großen Städte. Von seinen Florentinern sagt Strozzi: »Wenig zu arbeiten, hat unserem Volke stets gefallen«; dagegen gehört gerade ein großer Teil von Toskana nicht nur zu den fruchtbarsten, sondern auch zu den am besten cultivirten Gegenden der Erde und liefert den sprechendsten Beweis für die Arbeitsamkeit seiner Bewohner. Einen ähnlichen Eindruck machen Städte wie Genua, Landschaften wie die Lombardei, für deren Bewohner das dolce far niente ebenso wenig typisch ist wie das Wort »Bärenhäuter« für den modernen Deutschen. Und doch ist es hinwiederum der Italiener, welcher es in der Kunst des Nichtstuns zu jener Virtuosität gebracht hat, welche der Romantiker Friedrich Schlegel dereinst als die höchste menschliche Weisheit gepriesen. Dieselben Bedingungen, welche dort der Häuslichkeit in dem Sinne, wie wir Nordländer das Wort verstehen, entgegenwirken: das entwickelte öffentliche Leben, der heitere südliche Himmel, die Leichtigkeit auch für den Unbemittelten, sich den für den so überaus genügsamen Sinn nötigen Lebensunterhalt zu verschaffen, erweisen sich auch als Beförderungsmittel der Trägheit. Und doch sagt auch der Italiener:

Wer nicht arbeitet, der stirbt auf dem Stroh.
Wer schläft, fängt keine Fische.
Wer sich mühet, sündiget nicht.
Wer Zeit hat, soll nicht auf die Zeit warten.
Der richtige Geizige ist, der mit der Zeit geizt.

Dem Landbau entstammen die Worte:

Wer vor dem Frühjahr pflügt, der mehret den Fruchthaufen.
Wer im August schläft, schläft auf seine Kosten.
Wer sein Feld tränkt, der frisst es nicht.

Der gute Arbeiter überwindet den schlechten Jahrgang.
Der Spaten hat eine Spitze von Gold.

Wie man bei uns sagt: »Es ist bös, arbeiten und Wasser trinken«, so in Italien:

Spaten und Karst wollen keinen nüchternen Magen.

Das *nil sine magno labore*
vita dedit mortalibus (Horaz)
glauben wir wiederzuerkennen in den Worten:

Mit Eisen und Essig macht man gute Tinte.
Mit den Blumen kommt man nicht zur Mühle.

Wie aber verhält es sich mit der Rachsucht der Italiener? Wenn ein so hoher Geist, wie Dante, sich den Regungen derselben auf's Leidenschaftlichste hingibt, wenn Benvenuto Cellini seinem Vergeltungstriebe wie einer sittlichen Pflicht Ausdruck verschafft, wenn die Blutrache auf Corsika vor einem Menschenalter noch durch die Pietät gefordert wurde, so wäre es höchst auffallend, den Spuren davon nicht auch im Sprichworte zu begegnen.

Wunden lassen sich nicht messen,

sagte Cellini, als er seinen Feind Pompeo, den Vertrauten des Papstes, ermordet hatte, während er ihn nur mit seinem Dolche gehörig hatte zeichnen wollen. Als aber die Sache vor den Papst gebracht wurde, erklärte dieser, sehr bezeichnend: »Männer, wie Benvenuto, die einzig in ihrer Kunst sind, haben sich an die Gesetze nicht zu binden; fertiget mir sogleich einen Freibrief aus, der ihn sicher stelle«.

So handelte man gemeiniglich nach dem Worte:

Was dir Einer tut, das tue ihm wieder und wenn du nicht kannst, so behalt es im Sinn,

und scheute sich gar nicht, dies mit der dem Italiener eigenen Naivetät offen einzugestehen. Aber auch der deutsche Volksmund sagt: »Vergeben, aber nicht vergessen!« und der Schwabe: »Ich will dir's vergessen, aber Jokeli denk du daran!« Wir müssen das heißblütige Temperament, die lebhafte Phantasie und das stark entwickelte Ehrgefühl des Italieners in Verbindung mit den traurigen Zuständen des öffentlichen Rechtes die langen Jahrhunderte hindurch mit in Rechnung bringen, um zu begreifen, wie diese uralte und

rohe Form des Rechtsgefühles, das sich in der Rache und Wiedervergeltung kundgibt, sich so lange als ein Charakterzug dieses Volkes hat erhalten können. Wie wenig es dabei übrigens an Ausnahmen und an besserer Einsicht fehlt, zeigen die Worte:

Die Rache heilt keine Wunde.
Wer eine gerechte Vergeltung will, muss sie Gott überlassen.
Vergib allen, nur nicht dir selber.

Die schönste Illustration zu diesen Worten gibt der Pater Cristoforo in Manzoni's Verlobten.

Ein sehr reichhaltiges Material liefert uns das Sprichwort, um den Begriff der »welschen Treue« festzustellen. Der fröhliche Betrug übt auf den Italiener großen Reiz aus, und wer gut zu erfinden weiß, dem wird gern der Beweis der Wahrheit erlassen.

Se non è vero, è ben trovato.

Die Neuigkeit ist nicht hübsch, wenn nicht ein kleiner Betrug dabei ist.
Ein wenig Wahrheit lässt die ganze Lüge glauben.

Bei einem phantasievollen, heiteren, in seinem Gebahren oft knabenhaften Volke werden wir stets diese beiden Züge finden: die Lust am Aufschneiden und am Uebervorteilen, ohne daß es mit beidem gerade schlimm gemeint ist. Darum sagt man:

Wer verkauft, der hat genug an einem Auge, wer kauft, hat nicht genug an hundert Augen.
Ein Handwerker, der nicht lügt, macht kein Geschäft.
Fallire (faliren) heißt far lire (Geld machen).
Die Welt ist ein Strohhaufen, wer nicht daran rupft, der ist ein Narr.
Wer Furcht vor dem Teufel hat, der macht kein Geschäft,

oder:

Um reich zu werden, muss man einen Verwandten im Hause des Teufels haben.
Sag' einem die Wahrheit, so ist er dein Feind,

oder:

Die Wahrheit hat den Tod im Hause.
Das Sichverstellen ist kein Fehler.
Complimente verpflichten nicht.

Der Anfang der Schurkerei ist, sich als ein ehrlicher Mann zu stellen.

Wo das Fell des Löwen nicht ausreicht, da muss man dasjenige vom Fuchs hinzufügen

lautet im Deutschen: »Was der Löwe nicht kann, das kann der Fuchs.« Daß das elfte Gebot laute: »Laß dich nicht erwischen«, ist in unserem Volke gäng und gäbe; dafür besitzen wir aber, und zwar als ein altes Erbe unsrer Vorfahren, die beiden schönsten Worte aus diesem Capitel: »Trau, schau wem?« und: »Treue Hand geht durch's ganze Land.«

Wie wenig übrigens dem Italiener das Verwerfliche und Schädliche jener Neigung entgangen ist, zeigen die Worte:

Wer schlecht handelt, dem geht's schlecht.

Wer sich in das Zeug anderer kleidet, dem steht es gut an, aber es hält nicht lange.

Das Mehl des Teufels geht alles in die Kleien.

Der Betrug öffnet dem Menschen die Augen, daher:

Wer dich einmal betrogen hat, der sei verflucht, wer dich zwei Mal betrogen, sei gesegnet.

Betrüger will sagen Dummkopf,

denn beim Schluß der Rechnung sind schließlich doch die Betrüger die Betrogenen:

In die Pelzhandlung gehen mehr Fuchsfelle hinein als Eselsfelle.

So findet denn auch die Rechtlichkeit und Biederkeit ihre Verteidigung und ihren mustergültigen Ausdruck:

Verstand ist stärker wie Schlauheit.

Den Durst kann man nur mit dem eigenen Wein stillen.

Den reinen Händen gibt Gott zu essen.

Unter Biedermännern ist ein Wort so gut wie ein Document.

Wenn der Italiener trotz dieser Aeußerungen dem Germanen den Ruhm größerer Zuverlässigkeit und Treue lassen muss, so wird es hinwieder schwer, den vielfach gegen ihn erhobenen Vorwurf der Feigheit sprichwörtlich zu begründen. Es heißt allerdings:

Wer kein Herz hat, habe Beine.

Gemälde und Schlachten sehen schöner aus von Weitem als von Nahem.

Zur Zeit der Schlangen fürchtet man sich vor den Eidechsen.

Auf der andern Seite aber auch:

Jede Furcht ist Knechtschaft.

Wer nichts wagt, gewinnt nichts (deutsch: wagen gewinnt).

Furcht hat keine Vernunft.

Die Furchtsamen sind schlimmer als die Schlechten.

Wer vor dem Fuchs flieht, der trifft den Fuchs und den Wolf,

d. h. fällt vom Regen unter die Traufe.

Man stirbt an dem Uebel, vor dem man sich fürchtet.

Die nationalen Fehler haben ihre Kehrseite, wonach sie als berechtigte Eigentümlichkeiten, ja geradezu als Vorzüge und Tugenden erscheinen. Dem vorwiegend nach außen gerichteten Leben des Italieners entspricht ein stark entwickeltes Form- und Schönheitsgefühl; dem leichten Sinn, welcher es mit den Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue in seinem Berufe nicht allzugenau nimmt, eine Heiterkeit, ein Schatz von guter Laune, welcher das Volk auch in seinen Schwächen noch liebenswürdig erscheinen lässt; der verhältnismäßig geringe Erwerbstrieb erweist sich zugleich als der Ausdruck großer Genügsamkeit, Mäßigkeit, Bedürfnislosigkeit; die geringe Neigung zu speculiren und zu grübeln verleiht dem Volke zugleich die Gabe, klar und richtig zu schauen, Menschen und Dinge in ihrem natürlichen Lichte aufzufassen; das starke Selbstgefühl endlich, welches sich leicht beleidigt sieht und nach Rache und Wiedervergeltung trachtet, ist zugleich wieder der Ausdruck eines lebendig entwickelten Ehrgefühles. Wir werden den Nachweis für das Gesagte durch Mitteilung von Proben aus der italienischen Spruchweisheit zu führen haben.

Wir beginnen mit dem Schönheitsgefühl. Zwar findet die Schönheit auch im deutschen Sprichwort gebührende Anerkennung, aber doch nur sehr spärlich und ohne dass bestimmte Kennzeichen derselben namhaft gemacht würden. Dagegen heißt es im Italienischen:

In dieser Welt gibt's drei Dinge, die schön sind: Ein Priester im Ornat, ein Cavalier in Waffen und eine Dame im Staat.

Zum schönen Anzug gehören 3 n: nero, nuovo und netto.

Auf die Kostbarkeit der Kleider kommt's dabei weniger an, als auf den guten Geschmack:

Zu viel Schmuck verderbt das Ebenbild Gottes.
Wer keinen Staat machen kann, der mache Schnitt.

Unter den Farben, die den Frauen gut stehen, werden grün und himmelblau besonders hervorgehoben; dagegen ist schwarz und roth zusammen die Farbe des Teufels. Zur Schönheit der Frau gehört vor allem ein schöner Teint; aber auch brünett ist nett; und ein kleines Mal mehrt sogar die Schönheit. Beim Mann ist die Nase das Entscheidende, bei der Frau der Mund, daher:

Eine schöne Nase macht einen schönen Mann.
Ein schönes Tor entschädiget für eine hässliche Façade.

Dass Schönheit häufig mit Torheit und nicht immer mit Tugend verbunden ist, bestätigt auch der Italiener und wie es bei uns heißt: »Schön ist, was schön thut«, so bei jenem:

Gut sein übertrifft schön sein.
Schönheit ohne Anmut ist wie ein Hamen ohne Lockspeise.

Die schönste Sprache aber ist nach dem Munde des Volkes die Sprache von Siena in einem Munde von Pistoja oder auch: die Sprache von Toskana in dem Munde einer Römerin.

Die Heiterkeit ist wohl bei keinem Volke so sehr als eine Tugend, als das Merkmal einer guten Gesinnung angesehen, wie bei dem italienischen. Zwar finden wir auch im Deutschen Worte wie: »Fröhlich Gemüt, gesund Geblüt« — »Die Lacher hat Gott lieb« — »e frohe Ma, e brave Ma« (Hebel); für den Italiener aber ist es geradezu charakteristisch, dass *tristo* den moralischen Nebenbegriff des Schlechten in sich schließt. Ein trauriger Mann ist fast gleichbedeutend mit: ein schlechter Mann und *Trista* bedeutet Dirne.

Einem fröhlichen Volke hilft Gott.
Die Sorgen ziehen das Jahr herunter,

d. h. machen schnell alt.

Heiterkeit des Herzens macht das Gesicht schön.

Aehnlich Goethe: »Das Wohlwollen verschönt«.

Mit denen, die nie lachen, sollst du nicht Gemeinschaft machen.
Um eine Sache gut zu machen, muss man guter Laune sein.

Die Beredsamkeit des Traurigen ist eine falsche Spitze,
d. h. ist scharf, aber nach der unrechten Seite hin.

Zu der ernsteren Natur, zu der mühsameren Cultur des Bodens ist im Norden der Industrialismus, der Arbeitsmechanismus hinzugetreten und hat einen entschieden ungünstigen Einfluss ausgeübt auf den natürlichen Frohsinn, den gesunden, gutmütigen Humor in den arbeitenden Classen. Genuss und Arbeit treten bei uns als zwei schroffe Gegensätze aus einander und wie man an die Arbeitskraft und Ausdauer bei uns größere Ansprüche macht wie im Süden, so ist auch das dadurch niedergehaltene Wohlgefühl und Behagen, wie comprimirte Luft, immer geneigt, in wilder Ausgelassenheit zu explodiren: mit der Strenge der Arbeit hat die Genusssucht in demselben Maße zugenommen.

Der Italiener ist nicht weniger, wohl noch mehr genussbedürftig wie der Deutsche, aber er ist weniger genusssüchtig, weil er sein Genussbedürfnis leichter und in weniger großen Zwischenräumen befriedigen kann. Er braucht, um sich behaglich zu fühlen, nicht erst, wie der Deutsche, »angeheitert« zu sein; er erfreut sich an Gesprächen, an Spielen, an Dingen, welche dem Deutschen viel zu kindisch vorkommen, als dass er daraus seinen Bedarf an Vergnügen bestreiten könnte. Die Redseligkeit des Italieners contrastirt sehr auffallend mit unsrer Schweigsamkeit.

Schweigen ist ermüdender als Reden.
Am Schweigen stirbt man.
Oeffne den Mund und ich weiß, wer du bist.

Dass bei einem Volke, welches zu dem Gespräche als dem billigsten und allen zugänglichen Vergnügen so gern seine Zuflucht nimmt, auch jene Warnungen sehr am Platze sind und häufig vorkommen, wie wir Deutschen sie haben, kann nicht überraschen.

Das Schweigen ziert den Mann.
Höre, sieh und schweige, wenn du Frieden haben willst.
In einen geschlossenen Mund kommen keine Mücken hinein.
Ein gesprochenes Wort und ein gezogener Stein ist nicht mehr dein.
Wer wenig spricht, dem genügt die Hälfte des Gehirns.
Es ist besser, mit den Füßen stolpern als mit der Zunge, denn

Was schlecht gemacht ist, lässt sich ändern, was schlecht gesprochen ist, nicht.

Das Reden braucht aber nicht immer ein Jasagen zu sein:

Ein anmutiges Nein gilt mehr als ein verächtliches Ja.

Einem guten Hörer genügen wenig Worte

ist wohl aus dem geflügelten Worte des Terenz: *Sapienti sat!* entstanden.

Die Weisen haben den Mund im Herzen und die Toren das Herz im Munde.

Aber es heißt auch:

Beim Reden muss man das Herz in den Händen haben,

um es dem Freunde anzubieten, oder, wie Shakespeare sagt: »Vormals gaben die Hände die Herzen; aber unsre Heraldik ist: Hände, keine Herzen«.

Genügsamkeit ist sonst keine Tugend der Culturvölker, bei denen mit dem reicher entwickelten Leben auch die Bedürfnisse desselben und die Ansprüche an dasselbe sich steigern. Auch in Italien werden wir sie vorzugsweise bei dem Teile des Volkes zu suchen haben, der von dem Luxus und üppigen Leben der Großen und Reichen wenig berührt und angesteckt worden ist. Aber wie die äußere Natur Italiens das zum Leben Unentbehrliche leichter bietet, wie die unsre, so zeigt auch das Naturell des Italieners eine größere Widerstandskraft gegen die Pleonexie, gegen das: »je mehr er hat, je mehr er will«, als wir dies in unserem Volke warnehmen. Die Mäßigkeit der Florentiner war sprichwörtlich und wurde in einer Bulle von Papst Eugen IV. sogar den Clerikern als Vorbild hingestellt.

Der Florentiner ißt so wenig und so sauber, dass er sich immer den Appetit bewahrt —

ein wohltätiges Seitenstück zu der deutschen Völlerei in jenen Zeiten. Die Mahnung zur Mäßigkeit kehrt immer wieder:

Wenig essen und wenig reden schadet niemals.

Das Gutessen führt zum Schlechtessen.

Der beste Brocken ist der, den man auf der Schüssel liegen lässt.

Die kleine Küche macht das Haus groß.

Das *Carpe diem* und *ingenio indulgere* des Horaz sind dem Italiener in Fleisch und Blut übergegangen; er weiß zu

warten und die günstige Gelegenheit beim Schopf zu fassen, und wenn einer ungeduldig wird, so ruft ihm das Sprichwort zu:

> Sitz und schlenkere mit den Beinen und du wirst sehen, dass die Reihe, dich zu rächen *(vedrai la tua vendetta)* an dich kommt.

Man darf von dem Sprichwort, das seiner Natur nach eine allgemeine Beobachtung zur Nachachtung für specielle Fälle ausdrückt, keine individualisirende Psychologie erwarten; wohl aber zeigt dasselbe bei einem Volke, das gewohnt ist mit hellen Augen die Menschen und Dinge zu betrachten, einen glücklichen Scharfblick und eine oft feine Beobachtung.

> Der letzte Blick ist mehr wert, als der erste.
>
> Die zweiten Gedanken sind stets die besseren.

Auch das deutsche Sprichwort sagt: »Die besten Gedanken kommen hinten nach«; aber es beschränkt diese Regel wieder durch die andere: »Die ersten Gedanken sind die besten«.

> Wer von zehn Schritten neun gemacht hat, ist auf der Hälfte des Weges.
>
> Der schwerste Schritt ist der Schritt aus der Tür

wird auch von Lessing in der Form: »Der größte Schritt« u. s. w. citirt aus einer englischen Sammlung vom Jahre 1640.

Während es bei uns heißt: »Besser schel, denn blind«, so sagt der Italiener umgekehrt:

> Es ist besser blind zu sein, als schlecht zu sehen;

die Differenz gleicht sich aber dahin aus, dass das deutsche Wort vom physischen Sehen resp. Nicht-Sehen redet, während der Italiener bildlich verstanden sein will. Dort sollen wir von zwei Uebeln das weniger schlimme wählen und damit, dass es dies ist, uns trösten; hier sollen wir zur Einsicht gebracht werden, dass das Nicht-Wissen weniger schlimm ist, als das vermeintliche, halbe und eben darum falsche und verwirrende Wissen. Man vergleiche:

> Wer zu viel weiß, weiß wenig, und wer zu viel lacht, dem tut das Herz weh.
>
> Aus dem fälschlich Guten entspringt das wirklich Schlechte.

Sogar der Hauptsatz in Kants Kritik der reinen Vernunft, dass wir die Dinge nicht sehen, wie sie sind, sondern wie sie uns erscheinen, findet sich beinahe gleichlautend

im italienischen Sprichwort, dem auch die Ehre der Urheberschaft des geflügelten Wortes:

Das Bessere ist der Feind des Guten

so lange nicht bestritten werden darf, als keine bestimmte Person dafür namhaft gemacht werden kann.

»Der Argwohn ist ein Schalk« findet im Italienischen den paradox klingenden Ausdruck:

Wer stiehlt, sündiget einmal und wer bestohlen ist, sündiget hundert Mal.

Unser »Thue recht und scheue niemanden« hat ein scheinbar widersprechendes und doch nicht unwahres Gegenstück an dem Wort:

Wer Recht hat, fürchtet, wer Unrecht hat, hoffet.

Wer alles leugnet, bekennt alles

beruht auf einer psychologischen Warnehmung, die im italienischen Gerichtsverfahren gewiss häufig genug gemacht werden kann.

So weiß das Volk im gegebenen Falle sehr gut zwischen Sein und Schein zu unterscheiden; es weiß, dass Erröten ebenso häufig ein Zeichen von Unschuld ist, wie von Schuld, dass die Größe des Schmerzes sich nicht nach der Größe der Klage bemisst; denn

Die großen Schmerzen sind stumm.

Wer viel nach den Taten anderer fragt, kümmert sich wenig um seine eigenen

führt uns in das Gebiet der Selbsterkenntnis, zu der auch das Wort gehört:

Wer mir wohl will, macht mich weinen und wer mir übel will, macht mich lachen.

Ein großer Arzt ist, wer sein eigenes Uebel kennt.

»Arzt hilf dir selber!«

ist bei Juden, Griechen und Römern schon sprichwörtlich gewesen.

Wer die Augen zu viel zügelt, zeigt, dass sie ihm schon entwischt sind

ist ein feiner psychologischer Ausdruck, den Manzoni in der Schilderung des Pater Cristoforo noch feiner ausgeführt hat mit den Worten: »Die beiden tief in ihren Höhlen liegenden Augen waren meist zur Erde gesenkt, zu-

weilen aber blitzten sie plötzlich lebhaft auf, wie etwa zwei übermütige Rosse, gezügelt von einem Kutscher, mit dem sie es aus Erfahrung nicht aufzunehmen wagen, dennoch hin und wieder einen wilden Sprung tun, welchen sie augenblicklich mit einem festen Anziehen des Gebisses bezahlen müssen«.*)

Wem du Uebles tust, dem darfst du nie trauen.

Ein wieder aufgewärmter Hass ist schlimmer als der erste.

Das Wort:

Wer beleidiget, vergibt nicht,

ist aus einem geflügelten Wort Macchiavelli's zum Sprichwort geworden, zu dessen Erläuterung ich eine Stelle aus Sterne's, genannt Yorik, Predigten beifügen will: »Man sollte denken, dass die Vergebung allein von Seite desjenigen Platz habe, welcher ist beleidigt worden; allein die Sache verhält sich zuweilen wirklich anders. Das Bewusstsein, einen Andern zum Zorn gereizt zu haben, bewegt oft den Angreifer, sich vor dem, den er beleidiget hat, in Acht zu nehmen und nicht nur ihn wegen des Uebels zu hassen, das er von ihm zurückerwartet, sondern ihn bis auf's Aeußerste zu verfolgen und außer Stand zu setzen, sich zu rächen«.

Wer schnell zornig wird, wird schnell wieder gut,

oder auch:

Fließendes Wasser führt kein Gift mit sich.

Dagegen:

Der Zorn des Abends wird aufbewahrt bis zum Morgen.

Dass mit der Eigenliebe stets die Unwissenheit verbunden ist, dass einer um so bescheidener ist, je mehr er leistet, weiß auch der Italiener und den Satz: Indem man nichts tut, lernt man Uebles tun, drückt er auch so aus:

Als wir Uebles taten, versuchte uns der Teufel, als wir nichts taten, versuchten wir ihn.

Zu der scharfen Beobachtungsgabe, dem hellen Blick gesellt sich hinzu eine reiche L e b e n s e r f a h r u n g. Jene ist der Reflex des heiteren, lachenden italienischen Himmels im Bewusstsein des Menschen; diese das Product einer Ge-

---

*) Promessi sposi c. 4.

schichte, welche zu jener hellen, farbigen Außenseite des Lebens sehr oft in grellem Widerspruch stand. Italien hat nicht nur Griechen und Barbaren Gesetze gegeben, es hat auch von allen Völkern seiner Herschaft Besuche empfangen, die in der Regel mehr kriegerischer als friedlicher Natur waren. Normannen, Spanier, Franzosen und Deutsche haben sich um den Besitz dieses Landes gestritten und die Spuren ihres Daseins konnten auch in der Volksseele nicht so leicht verwischt werden. Fügen wir dieser Unbill, welche das italienische Volk von andern Völkern erlitten, dasjenige hinzu, was es im Kampf, in der Leidenschaft der Parteien, in der Eifersucht der Städte und Stände auf einander sich selbst angetan hat, denken wir dabei noch an all die Torheiten und Uebel, welche aus dem leicht entzündlichen, zu raschem Handeln nach plötzlichen Impulsen geneigten Temperament des Italieners hervorgingen, so wird es uns nicht überraschen, im italienischen Sprichwort vielfach einer düstern, pessimistischen Lebensanschauung zu begegnen, welche mit dem natürlichen Frohsinn des Volkes in seltsamem Widerspruch steht.

Wer Mensch sagt, sagt Elend.
Alle kommen weinend zur Welt und keiner geht lachend von dannen.
Jeder weiß, wo er ist, aber keiner, wohin er zu gehen hat.
Jeder hat in seinem Hause den Toten zu beweinen.
Auf einen Tag der Freude kommen tausend Tage von Verdruss.
Das Ende des Lachens ist das Weinen.
Die Rosen fallen ab und die Dornen bleiben.
Der Dorn wächst, indem er sticht.
Das Vergnügen hat keine Familie, aber der Schmerz hat Frau und Kinder.
Wer nicht zu leiden weiß, weiß nicht zu leben.

»Leiden ist heilig, wer's kennt«, sagt auch unser Sprichwort. »Leide und meide, das ist die Kreide (Losung)« lesen wir bei Agricola. Sogar der heitere Hebel sagt: »D'Freud' hangt i de Dorne«.

Das schiefe Urteil, das leicht aus solcher Lebensauffassung entsteht, bezeichnet das Wort:

Unglück macht den Menschen schielend,

oder:

Wer Unglück hat, kann nicht gut messen,

denn: ein Jeder wiegt seine eigenen Schmerzen mit der Goldwaage und die des Andern mit der Schnellwaage des Müllers. Dies schiefe Urteil findet seine weitere Bestätigung in Aussprüchen, wie:

Das Böse glaubt man schnell.

Ein allgemeines Uebel ist eine halbe Freude.

Ein Mensch schadet Hunderten, aber Hunderte nützen nicht Einem.

Das Gute von einem Jahr geht in einem einzigen Fluche zum Teufel —

womit man die Stelle aus dem Fridank vergleiche: »Wer tusend Tugenden begat Und uob nur eine Missetat: Des aller Tugenden wird vergessen, Und nur die Missetat gemessen.«

Ein geborstenes Schiff hat immer Gegenwind.

Was ein Armer sich vornimmt, gelingt niemals.

Die Frechen haben immer Glück.

Die Besten werden an's Kreuz geschlagen.

Den größten Esel macht man zum Prior.

Die Folge dieser Lebensanschauung ist das Mistrauen, die Lähmung der Tatkraft, des frischen Handelns:

Tue niemals etwas Gutes, so wirst du niemals Uebles davon haben.

Rede so zum Freunde, als ob er Ursache hätte, dein Feind zu werden.

Man findet, dass zuletzt alles Leben und Tun und Genießen des Menschen eitel, leer und nichtig ist:

Der Neid bleibt zuletzt übrig;

er wird mit dem Menschen geboren und stirbt mit dem Menschen.

Doch solche pessimistischen Betrachtungen sind vorübergehend und werden durch eine gesundere Lebensweisheit überwunden. Man findet zwar, dass von Hunderten nicht Einer mit seinem Schicksal zufrieden ist, dass keiner sagt, sein Kornboden sei voll; aber man findet sich auch, bald mehr in heidnisch-fatalistischer, bald mehr in christlich ergebener Weise in sein Schicksal.

Gegen dasjenige, was vom Himmel kommt, gibt es kein Schutzmittel.

Mit Bösestun und Guteshoffen vergeht die Zeit und kommt der Tod.

Jeder Moment ist Gewinn.

Wer eine Stunde Zeit hat, stirbt nicht am Galgen.

Nicht jeder Wind schüttelt die Nuss vom Baum.

Wer gesund ist und nicht genommen beim Kragen, hat keine Ursache sich zu beklagen.

Alles ist besser als der Tod.

Bei der Messe können nicht alle beim Priester stehen.

Mit Wenigem freut man sich und mit Vielem quält man sich.

Es kommt zwar niemals ein Sommer ohne Mücken, aber es ist auch ein guter Tag ebenso viel wert wie ein schlechter Monat. Wie wir sagen: »Gott gibt Schultern nach der Bürde«, so auch der Italiener:

Gott legt nicht mehr auf, als man tragen kann.

Der Teufel kann versuchen, aber nicht hinabstürzen,

sagt man, anspielend an die Versuchung Jesu. —

Ein wenig Gift vergiftet nicht

und

Eine Stunde Sonnenwärme trocknet viele Wäsche.

Das Gute muss man suchen und das Ueble erwarten.

Dem Glück muss man ein Fenster offen lassen

findet sich auch im Deutschen.

Die größten Stürme vergehen am schnellsten,

auf deutsch: »Gestrenge Herren regieren nicht lange.« — Ist der Fall verzweifelt, so ist die Vorsehung nahe oder, wie wir sagen: »Ist die Not am größten, so ist Gott am nächsten.« — Wer nach dem Glück auch das Unglück zu kosten hat, darf sich darüber nicht beklagen:

Wer den Wein ausgetrunken hat, muss auch die Hefe trinken und oft ist die Hefe mehr wert, als der Wein.

Besonders schön spricht sich die mannhafte Gesinnung, das Horazische: *Si fractus illabatur orbis* etc. aus in den Worten:

Sich von einem Uebel besiegen lassen, heißt ein größeres Uebel tun.

Ein starkes Herz bricht ein hartes Geschick.

Die doppelte, bald mehr optimistische, bald mehr pessimistische Betrachtungsweise gibt sich namentlich im Urteil über Welt und Zeit zu erkennen.

Ja und Nein regieren die Welt.

In dieser Welt gibt's nichts Sauberes,

wird von andrer Seite dahin beschränkt:

Die Lilie kann nicht überall Wurzel haben.

Dort sagt einer, wie König Lear:

Die Welt ist ein Tollhaus

(gabbia di matti), während ein Anderer uns lehrt:

Unsere Welt ist in Form einer Treppe gebaut; der Eine steigt hinauf und der Andere hinunter.

Der Eine sagt:

Die Welt ist gut eingerichtet

und der Andre:

Die Welt ist schlecht eingerichtet;

der Klügere aber erklärt:

Die Welt ist schön, weil sie mannichfaltig ist.

Auf die heilende Wirkung der Zeit verweiset das Sprichwort den Traurigen, auf ihre alles besiegende Macht den Uebermütigen.

Zeit ist eine stille Feile

und

Die Stunden haben keine Hebamme;

vor allem aber ist die Zeit, wie im deutschen Sprichwort, eine Standesperson, die man in Ehren halten muss; »Zit hat Ehre!«

Il tempo è galantuomo.

Das italienische Sprichwort verrät ein lebhaftes Selbstgefühl.

Wer die Füße nicht auf dem Nacken haben will, darf sich nicht beugen.

Wer sich zum Schaf macht, den fressen die Wölfe.

Es ist nicht nötig, sich zum Ball zu machen,

oder:

sich unter die Toten zu schmeißen.

Wer zu viel hinuntersteigt, der steigt mit Mühe wieder hinauf.

Wer geachtet werden will, der achte sich selbst.

Der Mensch ist so viel wert, als er sich schätzt.

Wer keinen Respect vor sich hat, hat auch keinen vor den Andern.

Der typische Ausdruck für diesen Charakterzug des Italieners ist der *galantuomo* und da gerade dieser Begriff specifisch italienisch ist, so fehlt uns auch für denselben eine genaue deutsche Uebersetzung. Das englische *gentleman* entspricht mehr dem italienischen *gentiluomo* (Edelmann), mit dem Nebenbegriff einer aristokratischen Erhebung über die Masse; unser deutsches: der Ehrenmann, der rechtschaffene

Mann deckt den Begriff *galantuomo* wiederum nicht; denn jenes ist von rein innerlicher Qualität, während dieses zugleich in Haltung und Manieren zum Ausdruck kommt. Der Italiener würde Anstand nehmen, manchem, den wir als durchaus rechtschaffenen Mann bezeichnen, das Prädicat des *galantuomo* beizulegen, und der Deutsche hinwieder könnte leicht in den Fall kommen, demjenigen, der ihm als ein *galantuomo* empfohlen wird, die Bezeichnung als eines durchaus rechtschaffenen Menschen zu verweigern. Beiden Begriffen gemeinsam ist das Moment der Ehre, die Ehrenhaftigkeit; aber während diese im deutschen Wort ihre centrale Stellung behält, so rückt sie im italienischen mehr nach der Peripherie hin, wird äußerlicher und nimmt Merkmale in sich auf, die wir nicht mehr als notwendige Aeußerungen der Ehrenhaftigkeit des Charakters anerkennen, wie z. B. die *galanteria,* die Höflickeit; diese ist vom Begriff des *galantuomo* unabtrennbar, während ein Deutscher unter Umständen ein sehr unhöflicher Mann sein kann, ohne dass seine Ehrenhaftigkeit darunter litte. Dies weist uns schon darauf hin, dass die Frage: Was ist Ehre? von Deutschen und Italienern nicht ganz übereinstimmend beantwortet wird; es kommt aber ferner noch hinzu, dass das Ehrgefühl selbst, wie schon Burkhardt*) hervorhebt, nicht eine einfache, elementare Regung des Menschen ist, sondern eine aus Gewissen und Selbstsucht gemischte und vermöge dieser Mischung eine sehr verschiedener Aeußerungen fähige, sehr verschiedener Beurteilung ausgesetzte Eigenschaft des Menschen. In Italien hängt die Ausbildung des Ehrgefühls zusammen mit der Ausbildung der stark ausgeprägten Individualität, wie sie das Zeitalter der Renaissance aufweist und durch welche diese Zeit bahnbrechend für die moderne Cultur geworden ist. In demselben Maße, als das Individuum seiner selbst bewusst wird, wächst auch das Ehrgefühl; wie stark aber in diesem Gefühl auch die Selbstsucht mit enthalten ist, zeigt die ganze Art, wie sich dasselbe im Mittelalter äußert: die Rachsucht

---

*) J. Burkhardt a. a. O. S. 343.

und Ruhmsucht der Einzelnen, die hartnäckigen Kämpfe und Verfolgungen der Parteien, welche die Geschichte der italienischen Republiken ausfüllen, sind die sprechenden Beweise davon.

In Deutschland hat sich derselbe Process der Befreiung des Individuums durch die Reformation vollzogen. War es in erster Linie der Humanismus gewesen, welcher diese Veränderung in's Werk setzen half, so erhielt dieselbe in Deutschland einen specifisch religiösen Charakter, und Luther's Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, das Princip des Subjectivismus, wurde der Ausdruck davon. Hatte die Religion, das Christentum, genauer der Paulinismus, der deutschen Freiheits- und Selbständigkeitsbewegung ihren Stempel aufgedrückt, so war klar, dass hier der Begriff der Ehre nicht so in den Vordergrund treten konnte, wie in Italien. Das Christentum hatte diese heidnische Tugend von jeher mit mistrauischen Augen angesehen; die Ehre vor den Menschen galt in seinen Augen nichts in Vergleich mit der Ehre vor Gott, und diese hatte die ganzen ersten Jahrhunderte seines Bestehens hindurch um den Preis der ersteren erkauft werden müssen. In den Augen des Christen konnte nur das als wirkliche Ehre des Menschen gelten, was mit Ausscheidung aller selbstsüchtigen Regungen desselben als sittliche Integrität, als makelloser Charakter übrig blieb; nicht Ehrsucht, sondern Ehrlichkeit war der Ausdruck derselben. Es ist bezeichnend, dass das Wort: »Ehrlich währt am längsten« weder im Italienischen noch in einer andern der romanischen Sprachen sich findet.

Man kann daher wohl sagen: Das deutsche Ideal ist der rechtschaffene Mann und der Philosoph Kant hat der deutschen Volksseele den entsprechenden Ausdruck gegeben, indem er den Himmel auffasste, weder als eine Gemeinschaft großer Geister, noch als eine Gemeinschaft der Gläubigen in kirchlich-orthodoxem Sinne, sondern als die Gemeinschaft der Rechtschaffenen.*) Noch anschau-

*) J. J. Baumann, »Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie«. S. 82.

licher tritt uns dieses deutsche Ideal in Lessing's Minna von Barnhelm entgegen: bei Tellheim ist es gerade die peinliche Ehrenhaftigkeit, die Rechtschaffenheit seines Charakters, die Ritterlichkeit seines Wesens, was ihn in Not und Verwicklungen bringt, was ihn aber zugleich als den deutschesten Mann erscheinen lässt. Und doch benimmt er sich keineswegs wie ein *galantuomo;* ja gerade weil er jenes ist, kann er dieses nicht sein. So unhöflich, so bärenbeißig würde sich ein italienischer *cavaliere* nicht benommen haben, und ein italienischer Dichter, der es wagen würde, einen so sich benehmenden Helden auf die Bühne zu bringen, müsste sich darauf gefasst machen, dass sein Publicum denselben mit den Zeichen seines allerhöchsten Misfallens empfangen würde. Das weist uns deutlich darauf hin, wie das italienische Ideal nicht der rechtschaffene Mann ist im deutschen Sinne, sondern der *galantuomo,* ein Wort, das man als das italienische Sprichwort *in nuce* bezeichnen könnte.

Wir haben hiermit den Unterschied zwischen deutscher und italienischer Volksseele auf einen prägnanten Ausdruck gebracht; wir haben dies aber nicht tun können, ohne dass schon in diesem Ausdruck für den Deutschen ein Urteil zu seinen Gunsten enthalten wäre. Denn ohne alle Frage erscheint einem Deutschen das Ideal des rechtschaffenen Mannes, des Ehrenmannes nach Kant und Lessing, als höher stehend, wie das italienische Ideal des *galantuomo;* der Begriff der Ehre, welcher beiden Idealen gemeinsam ist, erscheint uns im ersteren reiner, wie im letzteren, und der Vorzug von diesem, dass er die Begriffe der Höflichkeit, der Galanterie, des feinen Benehmens in sich schließt, steht in unsern Augen nicht so hoch, dass wir dafür etwas von der Reinheit und Innerlichkeit unsers Ehrbegriffs daran geben möchten. Dies Urteil ist aber durch unsre Nationalität mitbedingt, und wir werden es dem echten Italiener nicht verdenken können, wenn er umgekehrt denkt, wenn jene mehr formalen Vorzüge, die er in das Ideal des *galantuomo* mit hineinlegt, ihm so wichtig erscheinen, dass er sich ohne dieselben sein Ideal nicht denken kann. Für eine möglichst objective Betrachtung

und Vergleichung ist es aber unerlässlich, über diesen nationalen Gegensatz in der Auffassung hinauszukommen, und dazu wird uns eine genauere Beobachtung der beiderseitigen Ideale behülflich sein.

Worin der Vorzug des deutschen Volksideals bestehe, ist schon angedeutet; er liegt in der Innerlichkeit, in der centralen Stellung, in der Unabhängigkeit von allen äußeren Zutaten, welche diesem Ideale eigen ist. Allerdings offenbart sich die innere Rechtschaffenheit auch im praktischen Verhalten, in einzelnen Handlungen; aber sie wird dadurch nicht erschöpft: nicht die Summe der guten Taten, der pflichtgemäßen Handlungen macht das Wesen des Rechtschaffenen aus; diese sind gleichsam nur die Zinsen von einem Capital, dessen Besitzstand unangetastet bleibt durch Alles, was der Mensch ausgibt und einnimmt. In dem rechtschaffenen Menschen liegt mehr enthalten, als die Welt je gewahr wird, als er bei allem Wirken in derselben offenbaren kann. Die Kehrseite von diesem Vorzug ist nun aber die Mühe, welche es diesen Menschen kostet, sein Innenleben zu einem adäquaten Ausdruck zu bringen, die Schwerfälligkeit, die ungefüge Art, in der Gedanken zu Worten, Willensrichtungen zu Taten werden, mit einem Wort: der Mangel an Formgefühl. Auch im Sprichwort spricht sich dieser Mangel deutlich aus: »Wir haben vil grobe Sprichwörter, aber gute Meinung;« wir wissen es im Grunde besser, als wir's sagen können. Das italienische Sprichwort ist ein gutes Stück Volkspoesie; die poetische Form des Reimes, die Allitteration und Assonanz, die sinnliche Klarheit, das schöne Gewand des Gedankens stellen sich wie von selber ein; die musikalische Sprache vermag auch die innere Stimmung unverfälscht wiederzugeben. Das deutsche Sprichwort bildet teilweise auch einen Bestandteil, und zwar den ältesten, unsrer Lehrdichtung; das Streben, einem allgemeinen Gedanken durch die Kunstform des Ausdrucks ein ebenbürtiges und dauerhaftes Gefäß zu geben, ist auch da deutlich erkennbar, im Großen und Ganzen aber überwiegt weitaus die Prosa; nicht die Form, sondern die schlichte, treuherzige, manchmal auch herzhaft grobe Art, in welcher der

Gedanke sich ausspricht, der oft mystische, oft speculative Tiefsinn, welcher uns aus dem Munde des Volkes überrascht, der richtige Instinct, welcher den Nagel auf den Kopf trifft, wo weise und gelehrte Männer sich noch den Kopf über eine Sache zerbrechen: das sind die Vorzüge unsers Sprichwortes.

In demselben Maße nun, als unser Urteil durch unsre Eigenart und unser Nationalgefühl beeinflusst ist, sind wir geneigt, die Vorzüge jener formalen Seite der Tugend zu unterschätzen und uns in unsre Mängel und Fehler zu verlieben. Die Unbeholfenheit, Schüchternheit, Blödigkeit unsers Volkes, seine Verschlossenheit, seine ungeschickte Art sich auszudrücken, gefällt uns oft besser als das freie, leichte, gefällige, gewandte Wesen des Südländers und von zwei Menschen, wovon der Eine uns errathen lässt, dass mehr in ihm steckt, als er auszudrücken vermag, während der Andre seinen ganzen Inhalt in die gefälligste Form zu bringen weiss, ist uns der Erstere der liebere. Dabei unterschätzen wir aber gar zu leicht den Nachteil und Schaden, der aus jenem deutschen Nationalfehler entsteht, den Druck, welcher durch das Schweigen auf das Gemüt ausgeübt wird, die dumpfe Atmosphäre, welche die Verschlossenheit über tausend Familien verbreitet, die geisttötende Langeweile, welche die Unbeholfenheit der Unterhaltung so mancher Gesellschaft mitteilt, kurzum die Gebundenheit, welche dadurch Menschen und Verhältnissen bei uns vielfach noch anhaftet. Wir werden gestehen müssen, dass eine Rechtschaffenheit, die so innerlich und unbeweglich bleibt, dass sie weder das rechte Wort zur rechten Zeit noch die leichte Form für leichte Dinge noch den gefälligen Ausdruck für wohlwollende Gefühle zu finden vermag, doch ein sehr mangelhaftes Ding ist und nichts weniger wie jene allseitige Ausbildung des Menschen, welche als die Forderung und das Princip der modernen, humanen Erziehung ausgesprochen und angestrebt wird.*)

*) Einige sehr treffende Bemerkungen über Blödigkeit, Verschlossenheit, über das Schwerfällige der angelsächsischen Natur enthält: »Kleine Füchse«. Von Harriet Beecher-Stowe. Siehe besonders S. 105 u. f. der deutschen Ausgabe (Gütersloh bei Bartelsmann).



Ob die Ausbildung der formalen Seite der Rechtschaffenheit bei dem Italiener zu einer Verkennung ihrer inneren Seite, zu einer Trübung ihres moralischen Wertes geführt habe, wird nunmehr an der Hand des Sprichwortes zu untersuchen sein.

Zunächst erscheint die Volksmoral auch im Italienischen, wie überall als Lebensklugheit, zu welcher Verstand und Erfahrung sich verbinden. Ohne an einen Katechismus oder an ein Dogma sich zu binden, erscheint dieselbe als ein rein empirisches Wissen, in dessen Kundgebungen wir leicht eine niedere und eine höhere Stufe unterscheiden können. Zur ersteren Form rechnen wir:

Die alten Ochsen lehren die jungen pflügen.
Ein alter Hund bellt nicht umsunst.

Wenn der Junge den Alten belehren will, so antwortet ihm dieser:

Als dein Teufel geboren wurde, saß der meine schon aufrecht auf der Schulbank.

Vom Alter handeln ferner die Worte:

Wer fünfzig Carnevale hinter sich hat, der kann sich die Stiefel anziehen,

d. h. sich zum Abmarsch rüsten.

Von sechzig aufwärts wird nicht mehr gezählt.
Ein ermüdeter Ochse stampft fester mit dem Fuß auf die Erde

heißt: Die Alten sind fester und beständiger als die Jungen.

Am Kalb kennt man den Ochsen

wird im Deutschen umgedreht: »Der alte Mann schmeckt nach dem jungen«.

Der Esel lernt den Schwanz erst kennen, wenn er ihn nicht mehr hat

bedarf keiner Erklärung; unserm: »sich den Wind um die Nase wehen lassen« entspricht:

Wind in's Gesicht macht den Menschen weise.

Eine höhere Form der Lebensklugheit finden wir niedergelegt in den Worten:

Erfahrung ist die Mutter der Weisheit.
Der zweite Tag ist der Schüler des ersten.
Klugheit und Erfahrung sind Wahrsagerinnen.
Jeder lernt auf seine Kosten.

Der Irrtum lehrt und der Lehrer wird bezahlt.

Am Irrtum des Andern lernt man seinen eigenen erkennen.

Um gut zu urteilen, muss man sich stets in die Schuhe des Andern stecken.

Wer nicht gesponnen werden will, darf sich nicht zwischen Spindel und Rocken stellen.

Wer Eisen frisst, muss einen Darm von Blei haben

wird erklärt: *con gli ostinati andare adagio*; auch im Deutschen findet sich, aber in anderem Sinne, der Ausdruck: »Du sollst Eisen fressen!«

Wer die Hörner im Busen hat, der setze sie nicht auf den Kopf

bedeutet: Man darf das erlittene Unrecht nicht öffentlich machen, wenn man nicht zum Schaden noch den Spott haben will.*)

Wenn man keinen Ziegelstein hat, braucht man keinen Kalk aufzulegen

will sagen: Man soll seine Kraft nicht an Unnötiges vergeuden.

Man soll niemals weder den Grund seiner Börse noch seines Herzens zeigen.**)

Gegen die menschliche Torheit zieht das italienische Sprichwort zahlreich in's Feld. Dasselbe bestätigt unser: »Ein Narr macht hundert« und fügt ferner hinzu:

An dem Bart des Dummen lernt der Barbier das Rasieren.

Ein Narr wirft einen Stein in den Brunnen und hundert Kluge sind nötig, um denselben wieder herauszuziehen.

Wer vor einem Toren flieht, hat ein gutes Tagewerk getan.

Das Haupt eines Toren wird nie weiß.

Alle Narren wiegen gleich viel.

Während das deutsche Sprichwort diejenigen warnt, welche zu feinen Faden spinnen, so lobt der Italiener die Klugheit mit den Worten:

Feiner Faden näht gut.

»Werde jung alt, so bleibst Du lang alt« entspricht der italienischen Forderung, man müsse sich etwas älter machen.

---

*) Ueber den schon im griechischen Altertum sprichwörtlichen Ausdruck: »Hörner tragen«, vergl. Eiselein a. a. O. S. 322.

**) Die beiden zuletzt genannten Mahnungen zu vorsichtiger Zurückhaltung bilden ein Gutteil der Lebensklugheit des Spaniers, vergl. Balthazar Gracians »Handorakel und Kunst der Weltklugheit. Deutsch von Arthur Schopenhauer«. Zweite Auflage. Leipzig 1871.

Aus der Schule der Gladiatoren scheint das alte Sprichwort zu stammen:

Inwendig Honig, auswendig Oel

d. h. Wer gesund leben will, der muss sein Herz fröhlich und seinen Körper geschmeidig erhalten. Dazu gehört nach einem andern Sprichwort:

Ein ruhiges Leben, ein heiteres Gemüt und eine mäßige Diät.
Willst du heiter leben, so schau nicht vor dich, sondern hinter dich.

Jugend und Alter erscheinen im Sprichwort von ihrer Licht- und von ihrer Schattenseite. »Jung, schön genung!« heißt:

Die Jugend ist eine Schönheit für sich.

Darum möchte das Alter gern wieder jung werden, bringt es aber nicht weiter als bis zum kindisch werden: »Alte Leute sind zwei Mal Kinder«. Wie es bei uns heißt: »Das Alter gehört in den Rat«, so wird im Italienischen häufig das Sprichwort citirt:

Ehre den Sinn der Alten.

»Graue Haare sind Kirchhofsblumen«, sagen wir; der Italiener:

Die grauen Haare sind die Blüten des Totenbaumes.

Wenig schmeichelhaft für das Alter ist die Bemerkung: »Der Teufel ist alt«, oder noch deutlicher im Italienischen:

Der Teufel ist schlecht, weil er alt ist.

Dass das Alter von allen Lasten, die der Mensch zu tragen hat, die schwerste ist, haben schon die Alten gesagt, wie wir auch das deutsche: »Das Alter ist an sich selbst eine Krankheit« schon bei Aristoteles ausgesprochen finden. Dagegen sind dem Italiener eigentümlich die Worte:

Wer mehr lebt, stirbt mehr.
Alt ist, wer stirbt.

Nicht selten vertritt das Sprichwort, indem es die Ansicht der Mehrheit ausdrückt, den Standpunkt des Eigennutzes und der Selbstsucht, wie in den Worten:

Die Liebe reicht so weit, wie der Nutzen reicht.
Wo der Nutzen spricht, da verstummt die Scham.
Wo das Gold redet, da schweigt die Zunge.
Damit der Karren gehe, muss er geschmiert sein.
Ohne Geld gibt es kein Paternoster —

deutsch: »Wo kein Geld ist, da ist auch keine Vergebung der Sünden«.

Das Geld macht den Menschen vollständig.

Aber es heißt auch:

Die Menschen machen das Vermögen, nicht das Vermögen den Menschen.

Wohl werden die Riegel mit Gold geschmiert und der Hammer von Silber öffnet die Tür von Eisen, aber

Das Gold kauft nicht Alles;

es macht den Menschen anmaßend und übermütig;

Reichtum und Misbrauch sind Brüder.

Und schließlich fasst sich das unparteiische Urteil in die Worte zusammen:

Die Reichtümer sind wie der Mist: angehäuft stinkt er, verteilt macht er den Boden fruchtbar.

Das Geld, wenn man es zu nützen weiß, ist die Magd; wenn nicht, die Herrin des Menschen.

Unter dem Gesichtspunkt der Ehre erscheint der Mensch in den Worten:

Wer die Ehre verachtet, verachtet Gott.

Der gute Ruf ist wie die Cypresse —

einmal verstümmelt, grünt sie nicht mehr.

Wer einmal in seinem Leben die Scham verloren hat, der bekommt sie nicht wieder.

Ein verurteilter Mensch ist halb geköpft.

Verlorene Ehre ist wie zerbrochenes Glas,

ähnlich dem deutschen: »Ehre, Glück und Glas, wie bald bricht das!« Endlich:

Wer nicht leben kann nach dem Tode, der hat nicht gelebt.

Wer mit dem Laster lebt, der stirbt, während er lebt.

Wer recht lebt, stirbt nie.

Das sind drei Worte, welche den Sinn für Ehrenhaftigkeit, für den persönlichen Wert des Menschen in's schönste Licht stellen. Das Gewissen erklärt der Italiener als zusammengesetzt aus Scham und Wissen; daher:

Wer kein Gewissen hat, hat weder Scham noch Wissen.

Bei Vielen ist dasselbe

weiter als das Schiff einer Kirche

(deutsch, wie ein Tennen-Tor).

Es geht für tausend Ankläger und für tausend Zeugen

(deutsch: »Das Gewissen ist mehr denn tausend Zeugen«).

Die Tugend besteht im Schweren.

Wer nicht den Schild der Tugend hat, bleibt nackt, wenn ihm das Vermögen ausgeht.

Eine Tugend ruft der andern.

Die Wurzeln der Tugend sind bitter, aber süß die Früchte.

Im Deutschen: »Tugend hat tiefe Wurzel«.

So entsprechen denn schließlich die Begriffe gut und böse denen von Glück und Unglück:

Wer schlecht handelt, dem geht's schlecht.

Wenn das Gute gedeiht, so gedeiht Alles.

Das paulinische Wort: »Ueberwinde das Böse mit Gutem« erhält die Form:

Das Rechttun ist Krieg gegen den Schlechten.

Gegen den Schlechten ist die ganze Welt bewaffnet.

Wer den Schlechten vergibt, schadet den Guten.

Der Schlechte dient immer, und wenn er auch König ist.

»Alle Schuld rächt sich auf Erden« heißt:

Nessun vizio senza supplizio.

Dass, wie bei Krankheiten, so auch bei Lastern die Rückfälle gefährlicher sind als das erste Uebel, wird so ausgedrückt:

Vizio rinato vizio peggiorato.

Wenn der Teufel einen Lasterhaften findet, so gibt er ihm schnell was zu tun.

Als wohlwollende Gesinnung, als hülfreiche Menschenliebe erscheint die Tugend in den Worten:

Ein Faden von Wohlwollen zieht mehr als hundert Paar Ochsen.

Man fängt mehr Fliegen in einem Tropfen Honig, als in einem Fass voll Essig.

Wer Vergnügen haben will, muss Andern machen.

Wer an den Nächsten denkt, nähert sich seinem eigenen Vorteil.

Wer über das Unglück des Andern lacht, der hat das Seine hinter dem Ausgang.

Das Uebel verbindet die Menschen.

Eine Hülfe ist besser als hundert Ratschläge.

Jede Hülfe ist gut.

So wenig Spuren von kirchlicher Bußdisciplin wir auch im Sprichworte finden, so deutlich ist doch auch in diesem die Einsicht ausgesprochen, dass Selbsterkenntnis der erste Schritt ist zur Besserung.

Spiegel kaufen ist besser, wie Schwefelfaden.

Wer sich in einem einzigen Spiegel betrachtet, kann nicht sagen, dass er sich selbst kenne.

Vor nichts hat man sich so sehr zu fürchten, wie vor seinen eigenen Fehlern.

Wer im Geheimen sündiget, muss öffentlich büßen.

Eine gebeichtete Sünde ist halb vergeben.

Die Gedanken sind zwar zoll- aber nicht straffrei

(auch deutsch).

Wohl dem, der sich selbst züchtiget.

An das Wort Jesu: »Wer das Leben erhalten will, der wird es verlieren« anklingend, heißt es:

Wer das Leben will, muss das Leben ändern.

An den Größen der Renaissance hebt Burckhardt besonders ihre Willenskraft hervor: »Die Menschen können von sich aus Alles, sobald sie wollen«. Dem entspricht das Wort:

Der Wille ist Alles,

entsprechend dem deutschen: »Der Wille ist und tut Alles. — Der Wille ist die Seele der Tat«. Daher denn die Maxime:

Tue was du sollst und sei was du kannst.

Zur Freude gelangt, wer standzuhalten weiß.

Dagegen heißt es auch, im Italienischen wie im Deutschen:

Wer das tut, was er will, tut nicht das was er soll.

Das: »Vor seiner Türe kehren« ist schon altlateinisch und lautet im Italienischen:

Wenn jeder vor seinem eigenen Hause kehrte, so wäre die ganze Stadt rein.

Jeder ist der Sohn seiner Handlungen.

Wer mit sich selbst gut steht, steht mit Allen gut

und

Wer auf Alles verzichten kann, besitzt Alles

sind Worte, in denen die höchste Form sittlicher Lebensauffassung ausgesprochen ist, und ebenso viel psychologischen Blick wie humanen Sinn verrät das Wort:

Keiner sündiget mit vollem Bewusstsein.

Der Sinn für Wahrhaftigkeit fehlt nicht im italienischen Sprichwort: Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit, aber freilich auch die Mutter des Hasses; sie hat, wie im deutschen Sprichwort, ein schönes Angesicht, aber zerrissene

Kleider; sie ermüdet nicht; sie kommt, wie das Oel, immer wieder auf die Oberfläche; sie kann zuweilen auch aus dem Munde des Teufels kommen. Dagegen hat die Lüge kurze Beine und läuft dem, der sie sagt, auf der Nase herum.

So finden wir das moralische Bewusstsein nach den verschiedensten Seiten hin ausgebildet, ohne dass wir im Stande wären, einen wesentlichen Mangel im sittlichen Volksbewusstsein nach dieser oder jener Seite hin nachzuweisen. Wenn das Sprichwort uns anleitet, in dem moralischen Gefühl des Volkes Gradunterschiede wahrzunehmen, von jenem niedersten an, wo dasselbe mit Selbstsucht und bloßer Klugheit beinah identisch erscheint, bis zu der Höhe der Uneigennützigkeit und Selbstveredlung, über deren Forderungen hinaus wir nichts Höheres uns denken können, so liegt es nahe zu denken, dass jene niedere Moral eben den niedersten und diese Höhe den höchsten Kreisen des Volkes ihr Dasein verdanke und dort zu Hause sei. Dieser Schluss ist aber nur in sehr eingeschränkter Weise richtig; es ist richtig, dass die Masse des Volkes und zwar nicht des italienischen allein, sich innerhalb der Sphäre des Interesses, der gemäßigten Selbstsucht bewegt, dass die Handlungen und Strebungen desselben, welche nicht durch den vermeintlichen oder wirklichen Vorteil dictirt sind, die Ausnahme bilden. Aber wie wir innerhalb dieser Sphäre nicht selten Solche finden, in denen das moralische Gefühl zu seltener Kraft und Reinheit sich entwickelt hat, so ist jener höchste Kreis des Volkes, in welchem man den höchsten Grad des moralischen Bewusstseins zu suchen berechtigt ist, überreich an Individuen, in denen vielmehr ein niederer und sogar niederster Grad desselben sich darstellt. So können denn Sprichwörter, welche einen hohen Grad sittlichen Zartgefühls verraten, in jenem Kerne des Volkes entstanden sein, der überhaupt zum Sprichwort den größten und wertvollsten Beitrag geliefert hat, und ebenso sicher ist anzunehmen, dass nicht wenige von den Worten, die eine niedere Gesinnung verraten, gerade von Solchen in Umlauf gesetzt worden sind, die vermöge ihrer Anlage und Lebensstellung der obersten Schicht des Volkes

angehören.*) Bei näherem Zusehen würde es sich sogar herausstellen, dass das Individuum selbst seinen sittlichen Standpunkt nicht etwa nur im Laufe seiner Entwicklung, sondern fast täglich ändert, dass ein Jeder bald einer höheren, bald einer niederen Stufe in der Rangordnung moralischer Wesen angehört, und so liegen ja gerade bei dem Italiener der Renaissance Licht und Schatten, eine gewisse sittliche Höhe und sittliche Verworfenheit in demselben Menschen beisammen: es sind zwei sehr verschiedene sittliche Ideale und Sphären des moralischen Seins, welche um seinen Besitz sich streiten. Um so weniger kann es auffallen, einer sehr verschieden schattirten Auffassung des Sittlichen in derselben Volksseele zu begegnen; um so törichter ist aber auch der Versuch, die Sittenlehre eines Volkes, wie sie im Sprichwort niedergelegt ist, in ein System bringen zu wollen.

Nachdem wir die moralische Differenz zwischen italienischer und deutscher Volksseele uns durch die Vergleichung und Gegenüberstellung der beiderseitigen Ideale: des *galantuomo* und des Rechtschaffenen anschaulich gemacht haben, wird schließlich der Versuch zu wagen sein, mit Heranziehung des Gemütsbegriffes den Unterschied zu bestimmen. Die Gemütsfrage gehört zu den am meisten besprochenen und am wenigsten erledigten; gewöhnlich wird das Ge-

---

*) Wenn nicht geradezu ein »geflügeltes Wort« allmählich zum Sprichwort geworden ist, wird auch die reichste und genaueste Kenntnis der Geschichte nicht hinreichen, um die Volksschicht erkennen zu lassen, welcher ein gegebenes Sprichwort entsprungen ist. Viel eher lässt sich auch der Zeitpunkt als der Fundort in der Entwicklungsreihe der Volksseele feststellen oder vermuten. Ein feines Ohr wird oft beides auch dann aus dem specifischen Ton des Sprichworts heraushören, wenn nicht offenbare Beziehungen vorhanden sind, wie etwa zum Fischfang oder zur Jagd, zum Landbau, Viehzucht, zur Küche und zur Werkstatt. Die Ochsen und Esel des Sprichworts sind schwerlich in der Stadt geboren, die Bücher und Spiegel nicht auf dem Lande geschaffen. Hervorheben will ich hier nur noch das Eine, dass die Annahme irrig wäre: eine abstracte Form und Redeweise des Sprichwortes lasse auf den Ursprung desselben in den höchsten Bildungsschichten schließen; vielmehr ist die Rede des Volkes je niedriger auf der Stufenleiter der Bildung desto höher auf der der Abstraction. Vgl. dazu L. d. Seele Bd. II S. 187. L.

müt dem deutschen Volke als sein eigentümlichster Vorzug zugesprochen und den andern, namentlich den romanischen Völkern entweder ganz aberkannt oder doch nur in sehr bedingter Weise zugestanden. Hinwiderum fehlt es nicht an Solchen, welche ganz besonders in der Lage waren, hierüber ein Wort mitzusprechen, und welche von einem solchen Vorzug des deutschen Volkes, von einer klar erkennbaren Gemütsdifferenz nichts wissen wollten. Es ist bekannt, wie wenig erbaut Goethe von dem Gemütsruhm des deutschen Volkes gewesen ist, und ein so sorgfältiger und wohl orientirter Forscher, wie Burckhardt, verzichtet ausdrücklich darauf, ein entscheidendes Wort darüber auszusagen. »Es ist ganz besonders schwer, über die Sphäre des Gemüts bei andern Nationen zu urteilen. Dasselbe kann sehr entwickelt vorhanden sein, aber in so fremdartiger Weise, dass der von Draußen Kommende es nicht erkennt, es kann sich auch wohl vollkommen vor ihm verstecken. Vielleicht sind alle abendländischen Nationen in dieser Beziehung gleichmäßig begnadigt.« *)

So beachtenswert auch dies Urteil erscheint, so glauben wir doch, dass Mancherlei sich heranziehen lässt, was geeignet ist, auf die verschiedene Gemütsbestimmtheit bei verschiedenen Völkern einiges Licht zu werfen. Verstehen wir unter Volksgemüt das specifische Empfindungsleben eines Volkes, wie es sich von demjenigen anderer Völker unterscheidet, so wird von vornherein zugegeben werden, dass dasselbe unter dem Einfluss der Naturbestimmtheit steht, dass Land und Landschaft darauf einwirken. »Die Macht der Natur ist unentfliehbar; nicht nur über das Bedürfnis des Menschen und den ganzen Kreis seines physischen Daseins, in gleicher Weise unumschränkt herscht sie im Reiche der Empfindungen und Gefühle. Sie schafft den Menschen nach ihrem Bilde, ehe er die weiten Wege der Cultur gegangen, und schließt mit geheimnisvollen Banden sein Leben mit dem ihrigen zusammen.« **) Manches, was man einer ursprüng-

*) J. Burckhardt a. a. O. S. 350.

**) H. Motz: »Ueber die Empfindung der Naturschönheit bei den Alten«. Leipzig 1865.

lichen Differenz der Race zuzuschreiben gewohnt ist, dürfte sich richtiger aus der Verschiedenheit des Wohnsitzes herleiten lassen. Der sonnige, heitere Himmel Italiens wirkt selbstverständlich anders auf die Gemütsstimmung des Menschen als die trübe, dunstige Atmosphäre, in der wir den größten Teil des Jahres zubringen müssen. Man braucht nur an die siebente von Goethe's römischen Elegien zu denken, um sich des Gegensatzes sofort bewusst zu werden. So erscheint uns denn die Heiterkeit als eine Gemütseigenschaft des Italieners; es ist in unsern Augen charakteristisch, dass der Volksmund das Wort *tristo* (traurig) durchgängig im Sinne von »schlecht« gebraucht; es bezeichnet eben in Italien einen abnormen Zustand und wie die Worte *male* und *bene* in physischem wie in moralischem Sinne gebraucht werden, so auch das Wort *tristo:* die traurige, vergrämte Gemütsstimmung erscheint dem populären Bewusstsein als der Reflex eines bösen Gewissens, einer schlechten Gesinnung. Einem Volke, in welchem das ästhetische Gefühl stark entwickelt ist, liegt die Vorstellung nicht fern, dass die Tugenden, namentlich diejenigen, welche in wohlwollenden Empfindungen sich kundgeben, eine verschönernde Wirkung auf das Aussehen des Menschen ausüben. In dem Worte: *Un bel sentire fa una bella donna* finden wir gerade dasjenige ausgedrückt, was wir unter Gemüt verstehen: die schöne Empfindung, und es ist hinwiederum bezeichnend für Goethe, dass er wohl unbewusst den italienischen Gemütsbegriff adoptirt und die »Bekenntnisse einer schönen Seele« geschrieben hat. So entspricht denn auch dem Worte *tristo* der Ausdruck *grato,* welcher zugleich die Anmut *(grazia)* wie die Dankbarkeit in sich schließt. Es wäre zu gewagt, aus diesem bloßen Worte die Dankbarkeit als eine Nationaltugend des Italieners herzuleiten, und doch ist die Annahme: dem lebendigen Gedächtnis desselben für erlittene Beleidigungen müsse auch ein lebhaftes Gefühl für empfangene Wohltaten entsprechen, nicht aus der Luft gegriffen und die Spuren davon sind auch im Sprichwort zu finden. Der deutsche Sprachgeist hat die Begriffe: Dankbarkeit und Anmut eben-

soweit von einander geschieden wie die Begriffe des Traurigen und Schlechten, und es wird niemandem einfallen, das deutsche Gemüt durch die Beinamen: heiter und anmutig charakterisiren zu wollen. Viel mehr sind Ernst, Tiefe, und zwar nicht ohne Bodensatz, charakteristische Merkmale unsers Gemütslebens; der Grundton unsrer Seelenstimmung ist tiefer, als derjenige des Italieners; der Grundaccord derselben eher *moll* als *dur* und das Tempo der Seelenschwingungen dort *allegro,* hier *adagio.*

Aus dem Munde des Italieners haben wir das Wort vernommen: »Die Deutschen wissen mehr, als sie aussprechen können«, und auch darin gibt sich uns ein Unterschied zwischen deutschem und italienischem Wesen zu erkennen. Wir ringen mit dem Ausdruck; uns wird es schwer, für das, was wir denken, das rechte Wort zu finden und das Beste bleibt uns nicht selten nicht nur im Halse, sondern in den Tiefen der Seele stecken. Bei dem Italiener dagegen drängt das Innenleben kräftiger zum Ausdruck; er hat das Herz auf der Zunge und in den Händen; nicht nur das Wort steht ihm mehr zu Gebote: Haltung, Geberde, Gesichtsausdruck sind bei ihm Sprach- und Darstellungsmittel seines Innern, wie wir dies an unserm Volke nicht kennen. Sollte nicht auch dies irgendwie mit seiner Natur und Umgebung zusammenhängen? Sein Himmel spendet ihm nicht nur mehr Licht, Heiterkeit, Leben; seine Natur ist auch klarer, die Bergformation zeigt reinere Profile, schärfere Contouren, sie selbst ist tätig, ihr Innenleben herauszuwirken, Kern und Schale zugleich zu sein. Diese plastische, stilvolle Natur ist in des Volkes Seele selbst übergegangen schon in den Tagen des Altertums und hört nicht auf, derselben ihren Stempel aufzudrücken. Diesseits der Alpen dagegen tritt die Formenschönheit der Natur zurück; die Erdoberfläche zeigt vom Süden gegen Norden erst gewaltig aufgetürmte, wilde und zerklüftete Massen, die dann durch mancherlei Uebergänge hindurch sich zur horizontalen, monotonen Linie der norddeutschen Tiefebene verflachen und abplatten. Mit dieser veränderten Structur der Erdoberfläche verbindet sich die

veränderte Lichtwirkung; das Helldunkel, die Waldesdämmerung, die magische Verbindung der Sonnenstrahlen mit Dunst und Nebel der Erde verschleiern einen guten Teil des Jahres hindurch das wirkliche, klare Bild derselben und wecken auch in der Volksseele eine traumhafte, dämmerige Stimmung. Den verschwimmenden, zerfließenden Umrissen der Natur entspricht das gestaltlose, vielfach verschwommene Wesen des Menschen, ein nach Innen gekehrter, dumpfer, brütender, grübelnder, schwärmerischer, romantischer Zug, der an den höchsten Producten der denkenden, forschenden deutschen Geister seinen wesentlichen Anteil hat, aber zugleich auch lange genug unter dem Vorwurf und der Last eines unpraktischen, schwerfälligen Wesens hat leiden müssen. Aber gerade das Unbewusste, Ahnungsvolle, das Unergründliche, Geheimnisvolle, jener irrationale Rest, der stets zurückbleibt, nachdem wir unsern inneren Gehalt, so gut es ging, in Worte und Taten umgesetzt haben, ist uns auch besonders an's Herz gewachsen, er gibt der Seele Tiefe und dem Streben Gründlichkeit und, wo wir davon nichts finden, empfangen wir den Eindruck der Oberflächlichkeit, einer gewissen Leere, eines Mangels an dem, was wir mit dem Worte »Gemüt« zu bezeichnen gewohnt sind. Das Wort gehört zu den typischen Begriffen, woran wir die Volks-Individualität erkennen; ein entsprechendes Wort fehlt den romanischen Sprachen. Ebenso sehr aber fehlt unser moderner Gemüthsbegriff dem alten deutschen Sprichwort; populär ist derselbe erst durch die Litteraturperiode der Sentimentalität geworden, — ein Fingerzeig, der uns vor Ueberschätzung dieses nationalen Vorzugs bewahren sollte.

Sehen wir uns nunmehr im italienischen Sprichwort um, was uns dies über die Gemütsseite des Volkes zu sagen weiß, so geht es uns hier, wie oben, wo von den allgemein gerügten Nationalfehlern der Italiener die Rede war: das Sprichwort ist vielmehr geeignet, ein ungünstiges, absprechendes Urteil zu mäßigen, als dasselbe zu verstärken.*)

*) Zu demselben Resultate würde höchst warscheinlich auch eine Vergleichung der deutschen Malerei mit der italienischen führen, welch

Die Verhältnisse, in denen das Gemütsleben eines Menschen sich am meisten offenbart, sind: Religion und Häuslichkeit, Freundschaft und Liebe. Ueber die beiden ersten haben wir unter anderm Gesichtspunkt schon gesprochen und dürfen hier nur daran erinnern, wie der Sinn für Häuslichkeit und Familienleben so stark im Sprichwort hervortritt, dass ein gemütlicher Mangel hier schwerlich nachgewiesen werden kann. Schlimmer ist es mit der Religion bestellt; denn hier hat offenbar die kirchliche Veräußerlichung und Verderbnis dahin geführt, dass der gemütbildende Einfluss der Religion vielfach aufgehört oder sich geradezu in sein Gegenteil, in eine Nahrung für Frivolität verwandelt hat. Die Verinnerlichung der Religion durch die deutsche Reformation ist offenbar nicht nur der Religion selbst, sondern dem ganzen Gemütsleben unsers Volkes zu Gute gekommen.

So bleiben uns denn nur noch die beiden Verhältnisse der Freundschaft und Liebe übrig, von denen wir etwelche neue Aufklärung über die Gemüts-Differenz der beiden Völker zu erwarten haben. Fragen wir uns: welches der beiden Verhältnisse nimmt bei uns die erste Stelle ein hinsichtlich des Einflusses, welchen dasselbe auf Charakter und Gemütsart des Menschen ausübt, das Verhältnis des Mannes zum Weibe mit den daraus hervorgehenden Beziehungen des Liebenden, des Gatten, des Haus- und Familienvaters, oder dasjenige zum Freunde nach seinen verschiedenen Richtungen, so wird bei uns die Entscheidung zu Gunsten des ersteren Verhältnisses ausfallen, während in Italien das Freundschaftsverhältnis im Vordergrunde steht. Italien nähert sich auch darin dem classischen Altertum, in welchem die Freundschaft sich früher zu einer sittlichen Macht entwickelt hat, als das Geschlechtsverhältnis der Liebe. Genährt wurde dieser Freundschaftscultus durch das Aufblühen von

---

letzterer die Beseelung, die Innigkeit des Ausdrucks nur durch die hohlste Oberflächlichkeit und blinde Parteilichkeit abgesprochen werden kann. Vergl. Fr. Vischer, »Kritische Gänge«. Neue Folge, 1. Heft S. 187.

Genossenschaften und Bruderschaften aller Art im Mittelalter die zum Teil heute noch fortbestehen. Besonders schön stellt sich uns der Segen der Freundschaft dar in Worten wie:

Erst suche den Gefährten und dann die Straße.
Wer einen Genossen hat, hat einen Beschützer.
Wo zwei Freunde sich begegnen, da ist Gott als Dritter im Bunde.

Aehnlich heißt es auch bei uns: »Freundes Stimme, Gottes Stimme. — Freunde sind gut am Wege. — Wer ohne Freund ist, lebt nur halb.« —

Zuviel Freunde haben, ist aber auch nicht gut:

Wer genug Freunde haben will, sorge für wenige,

entspricht unserm: »Sei nit aller Welt Freund! — Vil Fründ und wenig Nothelfer«. Wie man bei uns sagt: »Sonder Geld ist besser denn sonder Freund«, so dort:

Freunde haben ihre Börsen mit einem Spinnwebfaden zugebunden.
Wer den Heiligen hat, der hat auch das Wunder.

Die man am schnellsten erworben hat, pflegen uns auch am schnellsten wieder in Stich zu lassen:

Bäderfreundschaft dauert wenige Tage.
Mit einem Becher Wein kann man einen Freund erwerben, aber um ihn zu erhalten, ist oft ein Fass nicht genug;

auf Deutsch: »Freundschaft die der Wein gemacht Währt wie der Wein nur Eine Nacht«.

Der Gastfreund und der Fisch stinken in drei Tagen.
Ein alter Freund ist der beste Spiegel.
Man lernt den Freund erst kennen, wenn man ihn verloren hat.
Ein großer Freund, ein großer Feind.

Es lässt sich nicht leugnen, dass dieser Freundschaftscultus einigermaßen hemmend auf die Entwicklung eines gedeihlichen Geschlechtsverhältnisses eingewirkt hat. Die untergeordnete Stellung der Frau machte es ihr schwer, wo nicht unmöglich, als Gefährtin des Mannes die besten Seiten ihres Wesens geltend zu machen; ihre mangelhafte, dem Zufall und der Geistlichkeit überlassene Erziehung befestigte durch die Jahrhunderte hindurch den Gegensatz, an dessen Ausgleichung erst die neuere Zeit und vorzugsweise die nordischen Völker kräftig die Hand angelegt haben. Nichts destoweniger ist das Capitel von der Liebe im Italienischen

womöglich noch reichhaltiger wie im Deutschen. »Alte Liebe rostet nicht. — Aus den Augen, aus dem Sinn. — Liebe und Husten kann man nicht verbergen« sind ebenso gut italienische wie deutsche Sprichwörter und wo der Ausdruck verschieden, da ist doch oft der Sinn derselbe, wie in:

Wer nicht brennt, zündet nicht an.

»Liebe wird durch Lieb erkauft. — Liebe ohne Widerliebe ist eine Frage ohne Antwort«.

Liebe kann man nicht kaufen noch verkaufen.

»Gekaufte Lieb' nimmt bald ein End.«

Amore non è senza amaro.

»Liebe ist Leides Anfang. — Lieb ane Leid mag niht gesin«.

Wer liebt, glaubt,

sagt der Italiener, der Deutsche: »Wo Liebe ist, da ist auch Treue«. Wir nennen die Liebe blind, jener sagt:

Hass und Liebe sind beide gleich blind.

Wir sagen: »Wo keine Eifersucht ist, da ist keine Liebe« oder: »Wer nicht eifert, liebt nicht«; der Italiener:

Die Eifersucht deckt die Liebe auf.

Wenn du einen Menschen kindisch machen willst, so mache ihn eifersüchtig.

Wie bei uns, so gilt auch in Italien die erste Liebe für die beste; die falsche Liebe wird bei uns bezeichnet mit dem Worte: »Vorne küssen, hinten stechen«; in Italien:

Ein Kuss mit dem Mund berührt oft das Herz nicht.

Mancher küsst eine Hand, die er lieber abgehauen sehen möchte.

»Klopft die Not an, so tut die Liebe die Türe auf«, pflegt der Italiener so auszudrücken:

Wenn der Hunger hinter die Tür kommt, so geht die Liebe aus dem Fenster davon.

Liebe macht den Topf nicht sieden.

Da so viel, und mit Recht, von der Fühllosigkeit und Grausamkeit der Italiener gegen die Tiere gesprochen wird*), so wollen wir der Unparteilichkeit wegen nicht unterlassen, noch darauf hinzuweisen, wie doch auch das italienische

*) Vergl. Vischer, »Kritische Gänge«. Neue Folge. 1. Heft S. 153 ff. und meine »Freundesworte an die Gemeinde« S. 42.

Sprichwort die Liebe zu den Tieren kennt und vorschreibt, gerade so gut wie das deutsche:

> Wer die Tiere nicht liebt, der liebt auch nicht den Christen.
> Wer Hunde und Katzen tötet, dem geht's nicht gut.

Deutsch: »Tier-Schinder, Leute-Schinder«; und wie wir sagen: »Tiere sind auch unsers Herrgotts Kostgänger«, so der Italiener:

> Auch die Tiere hat der Herr erschaffen.

Noch führe ich zum Schlusse einige Aussprüche an, für welche ich im Deutschen keine entsprechenden gefunden habe, und die es wohl verdienen, auch von uns beachtet zu werden:

> Wenn die Männer sich verlieben, ist's April, wenn sie geheiratet haben, ist's December.
> Wer Alle liebt, liebt Niemanden.
> Im Kampf der Liebe siegt Derjenige, welcher flieht.
> Wo die Begierde ist, darf man keine Liebe suchen.
> Liebe mich wenig, aber fahre fort mich zu lieben.
> Recht liebt, wer nicht vergisst.
> Das Herz ist das erste was lebt und das letzte, was stirbt —

ein Wort, auf dessen Schönheit und Trefflichkeit die italienischen Ausleger nicht ermangelt haben aufmerksam zu machen.

Sollen wir nunmehr aus Demjenigen, was wir über das Verhältnis des italienischen Volkes zu den höchsten Dingen, über die sittlichen Begriffe, Grundsätze, Maximen desselben gefunden haben, die Bilanz ziehen, so wollen wir am liebsten mit dem Geständnis beginnen, dass wir den Erwartungen Derer, welche möglichst fertige Resultate und scharfe Urteile lieben, nicht entsprechen können. Die Volkssittlichkeit ist ein Proteus-artiges Gebilde, welches sehr verschiedene Seiten und Färbungen zeigt und dessen Wesen uns gerade da abhanden zu kommen droht, wo wir es in einer bestimmten, fertigen Gestalt zu erfassen meinen. Auch der Weg der Vergleichung, den wir eingeschlagen haben, führt zwar wohl dazu, gewisse Contraste und Schattirungen nachzuweisen, aber »die große Verrechnung von Nationalcharakter, Schuld und Gewissen bleibt eine geheime, schon weil die Mängel

eine zweite Seite haben, wo sie dann als nationale Eigenschaften, ja als Tugenden erscheinen. Solchen Autoren, welche den Völkern gern allgemeine Censuren und zwar bisweilen im heftigsten Tone schreiben, muss man ihr Vergnügen lassen. Abendländische Völker können einander mishandeln, aber glücklicher Weise nicht richten«.*)

Der Vergleich des italienischen Sprichworts mit dem deutschen hat uns gezeigt, ein wie großer Teil der »Weisheit auf der Gasse« dem internationalen Verkehr angehört und Gemeingut der Culturvölker des Abendlandes geworden ist. Für einen nicht geringen Teil dieser Spruchweisheit hat Italien die dankenswerte Rolle eines Vermittlers an die übrigen Glieder der abendländischen Völkerfamilie übernommen.

Von diesen gemeinsamen Bestandteilen abgesehen, verrät das italienische Sprichwort eine große Höhe des Culturlebens, dessen Fäden alle in Toscana und dem florentinischen Gemeinwesen zusammenlaufen. Großer Weltverkehr, hohe Bodencultur, die Blüte der Wissenschaft und Kunst, reiche Gewerbstätigkeit, ein starker politischer Sturm und Drang, was Alles in seltener Vereinigung und Concentration sich hier zusammenfindet, alle diese Culturmächte haben nicht ermangelt, auch auf die Ausbildung des Sprichworts ihren fördernden Einfluss auszuüben.

Sein eigentümliches Gepräge erhält das italienische Sprichwort einmal von der Natur des Landes, von der Heimat des italienischen Volkes, sodann von der Kirche, in welcher der religiöse Genius des Volkes seine Gestalt gefunden und seinen Gehalt ausgeprägt hat; endlich von den Nachwirkungen des classischen Altertums und dessen Neubelebung durch die humanistischen Bestrebungen des Mittelalters.

Als Natureinflüsse sind zu bezeichnen: sinnliche Klarheit und Heiterkeit der im Sprichwort sich widerspiegelnden Volksseele, »weite Welt und breites Leben«. Die Sprache Italiens, welche zunächst Naturproduct und dann Kunst-

*) J. Burckhardt a. a. O. S. 341.

product, ein Erzeugnis der Volksindividualität und ihrer Geschichte ist, hat ihre namentlich formalen Vorzüge auch dem Sprichwort als der ältesten Volkspoesie in reichem Maße zu Gute kommen lassen.

Der Einfluss der Kirche auf das Sprichwort stellt sich uns dar nach zwei Seiten hin: positiv fördernd, indem die mystischen Bezüge des Menschenlebens zu der übersinnlichen Welt geweckt und genährt und dem wilden Stamme des Volkslebens gewisse christliche Tugenden, wie Liebe, Barmherzigkeit, Pietät als edle Reiser aufgepfropft werden. Die leicht entzündliche Phantasie des Volkes wird dadurch mit edleren Bildern genährt, die natürliche Selbstsucht, welche in Neid, Hass, Rachsucht und Habgier sich ausspricht, gebändigt, der leichtfertige, am Aeußeren haftende Sinn mehr in die Tiefe getrieben. Der negative Einfluss der Kirche auf die Volkssittlichkeit besteht einmal darin, dass sie den Wahrheitssinn des Volkes schädigte durch den eigenen Mangel an Wahrhaftigkeit, den sie in Gebräuchen und Dogmen zu erkennen gab; sodann in der Aufstellung eines christlich-ascetischen Lebensideales, welches sich das Volk seiner ganzen Natur nach nicht aneignen konnte, und gegen welches es das Recht der Natürlichkeit nur um so kräftiger geltend machte; endlich in der offen zu Tage tretenden Unsittlichkeit der Organe der Kirche, durch welche im Volke der Glaube an die Realität der sittlichen Mächte überhaupt und der Gehorsam gegen dieselben untergraben wurde.

In demselben Maße, als die Kirche auf diese Weise sich das Vertrauen des Volkes entzog und sich ihres bildenden Einflusses auf die Volkssittlichkeit beraubte, trat der wiedererweckte Geist des Altertums als das sittliche Volksbewußtsein bestimmender Factor an deren Stelle. Dieser Einfluss zeigt sich uns ebenfalls als ein doppelter: mit seiner Hülfe beginnt neben der Kirche und teilweise in bewusstem Gegensatze zu derselben eine rein weltliche Sittlichkeit und Religion gesund und kräftig sich zu entwickeln; der Sinn für Menschlichkeit, für öffentliches Leben, die Tugenden des Bürgers und Patrioten werden geweckt und in das Lebensideal des Volkes auf-

genommen. Aber auch hier fehlt nicht die Kehrseite: der Cultus der Natürlichkeit, der schönen Sinnlichkeit wird Religion; die Zucht der Geister erlahmt und der autonom gewordene Wille droht wieder in die niedere Sphäre des sinnlichen Begehrens hinabzusinken.

Das Sprichwort in seiner Totalität, indem es uns das Verhältnis des Volkes zu den höchsten Dingen nach all seinen verschiedenen Seiten und Entwicklungsstufen, von der niedersten bis zu der höchsten darstellt, wird eben dadurch zum getreuen Spiegel der Volksseele; aber es versagt in seiner völligen Unparteilichkeit den Dienst, sobald man es zu einem abschließenden Urteil über den Gesammtwert des Volkes oder zu Prophezeiungen über seine Zukunft benutzen will.

Wohl aber ist dasselbe sehr geeignet, gewisse Vorzüge und Schattenseiten des italienischen Volkscharakters im Vergleiche mit dem deutschen zu illustriren und in's rechte Licht zu stellen. Auf der einen Seite zeigt uns dasselbe eine viel größere Annäherung in den religiösen und sittlichen Ideen, als man bei der immer noch fortbestehenden Rivalität der Völker anzunehmen geneigt ist, anderseits aber tritt uns auch eine bis in's Einzelne gehende Verschiedenheit entgegen in der Art, wie diese Ideen hüben und drüben sich gruppiren, in der verschiedenen Wertung, welche dieselben Tugenden da und dort finden und namentlich in den typischen Formen, zu welchen eine Eigenschaft des Charakters und Gemütes bei dem einen und bei dem andern Volke ausgeprägt wird. Wir haben darauf verzichtet, eine erschöpfende Charakteristik der beiden Nationen auf Grundlage dieser Unterschiede zu geben, und uns damit begnügt, den Beitrag namhaft und anschaulich zu machen, den das Sprichwort, als der ächteste und ungeschminkteste Ausdruck der Volksseele, zu einem solchen Werke zu liefern im Stande ist.

Ueber Mythen-Schichtung.

Mit Rücksicht auf:

Ignaz Goldziher, Dr., »Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft«. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1876. 402 S. 8° und XXX S.

Wir haben hier ein Buch vor uns, das ich geradezu für die hebräische Mythologie epochemachend nennen muss. Wie Mancher wohl auch bisher schon von dem Dasein eines mythischen Inhalts in den erzählenden Büchern der Bibel überzeugt war; und wie fest ihm die Ansicht gewesen sein mag, dass es einst im Volke Israel Mythen und zwar polytheistiche Mythen gegeben habe, von denen eben ein Teil als historisirte Sage in die Bibel drang und so unserer Kenntnis erhalten blieb: so hat schwerlich jemand gehofft, dass es auch noch gelingen könne, eine wirkliche hebräische Mythologie zu construiren. Dem Verfasser ist dies gelungen. Von Vollständigkeit zwar ist er noch fern; diese hat er auch nicht beansprucht, nicht einmal in dem Maße als das vorliegende Material wohl als möglich erscheinen lässt. Worauf es ankam, das war, nur erst einmal in strenger Wissenschaftlichkeit die Umrisse und Grundlinien zu ziehen, den individuellen Charakter darzustellen. Und das hat der Verfasser geleistet. Er war dabei unterstützt durch eine umfassende Gelehrsamkeit und tüchtige Bildung auf den Gebieten der Mythologie überhaupt wie der Sprachwissenschaft, der Ethnologie und Vorgeschichte, der Religionswissenschaft, der poetischen Welt-Litteratur und namentlich der arabischen Dichtung und Geschichte. Dass wir in manchen und nicht unwichtigen Punkten von ihm abweichen, tut seinem Verdienste keinen Abbruch; denn die Möglichkeit einer scharfen und bestimmten Opposition ist erst durch ihn gegeben. Den allgemeinen Widerspruch aber gegen eine biblisch-hebräische Mythologie, den der Verfasser wohl schwerlich aus der Welt schaffen wird, können wir hier nicht beachten.

Ein Hauptpunkt ist die Unterscheidung von Schichten oder Stufen der Mythen. Hier wendet sich zuerst der Verfasser mit Recht gegen Max Müllers Ansicht, dass der Mythos erst da beginne, wo seine Bedeutung vergessen sei. Er sagt (S. 50): »Es ist nicht ein Charakteristikon des Mythos, dass der Sprechende nicht mehr das Bewusstsein hat, dass er von Naturerscheinungen erzählt; sobald er Naturerscheinungen als Vorgänge im menschlichen Leben appercipirt, so hat er zugleich Mythos gemacht und mit jedem Namen, mit welchem er eine Naturerscheinung bezeichnet, hat er Mythos gemacht«. Hierin hat der Verfasser ganz recht; aber widerlegt hat er Max Müller nicht. Er fährt zwar in dieser Absicht fort: »Denn wenn die Unverständlichkeit, das Abgestorbensein der Sprachausdrücke ein Erfordernis des Mythos wäre, so dürfte nicht Mythos genannt werden, wenn der Grieche Helios den Bruder von Selene nennt, denn beide Namen haben sich in ihrer ursprünglichen Bedeutung erhalten, indem der Grieche wusste, dass der erstere Name Sonne bedeutet und der zweite Mond, als dies in Bezug auf Herakles und Helene nicht mehr in seinem Bewusstsein lebte; und es dürfte nicht als Mythos betrachtet werden, wenn der Römer sagt, dass Aurora die Sonnentore öffnet und Rosen auf den Pfad des Sonnengottes streut: denn auch von dem Namen Aurora war es jedem Römer bewusst, dass man damit die Morgenröte meine«. Es ist nicht meine Aufgabe, M. Müller gegen diese Bemerkung in Schutz zu nehmen; auch glaubt wohl unser Verfasser selbst nicht, mit diesen Hinweisungen M. Müller widerlegt zu haben. Dazu gehörte ein scharfes*) Eingehen auf dessen Vorstellung von Sprache und Sprach-Erkrankung. Dazu ist hier nicht der Ort. Also kurz: wir stimmen dem Verfasser darin bei, wenn er in dem erwähnten Vergessen der Bedeutung nur eine Epoche der Mythen-Geschichte sieht.

*) Da ich in neuester Zeit zu bemerken Gelegenheit gehabt habe, dass man das Wesen einer »scharfen« Kritik völlig misversteht: so will ich ausdrücklich bemerken, dass »scharf« nach meiner Ansicht nicht klobige Redensarten heißen, sondern sachlich treffende und eindringende Gedanken.

Der Verfasser wendet sich dann aber auch gegen Kuhn, der namentlich in einer akademischen Abhandlung »Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung« gesprochen hat. Er misbilligt es (S. 92), dass Kuhn das Kriterium, wonach er einen Mythos in eine bestimmte Culturperiode zieht, mehr in den Begriffen und Gegenständen findet, mit welchen der Mythos operirt. Von Sonnenjagden, meine Kuhn, werde in der Jägerperiode, von Sonnenrindern in der nomadischen Periode geredet u. s. w., und die diese Begriffe verwendende Mythenbildung sei eingetreten »»sobald die folgende Periode das Verständnis für die Sprache der je frühern verloren hat««. Der Verfasser meint hingegen, dass das Material des Mythos nicht immer eine zuverlässige Richtschnur zur Abgrenzung der Bildungsperioden der Mythen an die Hand gebe, dass es zwar den *Terminus a quo* der Entstehung, nicht aber den *Terminus ad quem* erschließen lasse. Denn »mit dem Ueberwinden einer jeden der großen Culturperioden können die Begriffe nicht verschwinden, welche mit derselben zusammenhängen und mit dem Eintritt jener Periode entstanden sind. Der Mensch kennt einmal diesen Begriff, und sobald er ihn kennen gelernt, bleibt er ewig gegenwärtig und bietet sich dazu dar, um Naturerscheinungen mit Namen zu nennen, welche mit jenem begriffsweise zusammenhängen; d. h. dieser hört nicht auf, in der Mythenbildung die Naturerscheinungen zu appercipiren. Auch der Ackerbauer kann demnach von Sonnenjagden gesprochen haben, es können noch auf der ackerbauenden Culturstufe Mythen entstanden sein, in welchen von der Sonne, wie von einem Jäger, ausgerüstet mit Pfeilen, mit welchen er den Drachen erlegt, gesprochen wird«. — Dies kann doch wohl nicht so leicht der Fall sein, wie der Verfasser meint; denn keineswegs behält ein Begriff »ewig« die Fähigkeit, mythisch zu appercipiren. Es bleibt doch wohl zu beachten, dass keine Vorstellung, bloß weil sie einmal entstanden und vorhanden ist, mythischen Wert erlangt, und dass nicht jede solchen erlangen kann, wie doch wohl tatsächlich nicht jeder Begriff mythische Anwendung gefunden hat. Es muss also allemal

ein bestimmter Grund vorhanden gewesen sein, der dazu trieb, eine bestimmte Anschauung an den Himmel zu verlegen.

Das meint nun auch wohl Kuhn, obgleich er sich darüber nicht näher ausspricht. Nicht weil man überhaupt die Anschauung vom Jagen hat, ist es sogleich gegeben, dass die Sonne als Jäger erscheine; sondern weil an dieser Anschauung ein besonderes Interesse haftet, wie dies nur auf der Culturstufe des Jägers stattfindet, aber nicht mehr auf der des Ackerbauers. Ich könnte dies nur durch den psychologischen Hinweis auf die Macht der herschenden Vorstellungsgruppe fester begründen. Sobald die neue Stufe erlangt ist, können die Verhältnisse der überwundenen Stufe nicht mehr solche Objecte sein, welche im Bewusstsein herschen; und also kann mit ihnen nicht mehr appercipirt werden, wenn ihre Macht nicht etwa durch einen besondern Umstand verstärkt wird. Mag immerhin die Vorstellung der Jagd für alle folgenden Zeiten bleiben; mögen immerhin auch auf höhern Stufen Jagden abgehalten werden; ja mag es immerhin noch einen Teil des Volkes geben, der in der Lebensweise des Jägers beharrt: darum wird die Vorstellung der Jagd doch im Nationalbewusstsein keine appercipirende Macht mehr besitzen. Kurz, die ganze Lehre von der Macht der Vorstellungen im Bewusstsein macht sich hier geltend.*)

Was soll nun beim Verfasser den Maßstab für Sonderung der Stufen der Mythenbildung abgeben? »Die Richtung des Mythos, die Stellung, welche der Mensch zur äußern Natur einnimmt, soweit diese aus den betreffenden Mythen hervorleuchtet« (S. 94). Dies nennt der Verfasser auch »Qualität« und »Charakter« (S. 61); und die verschiedene Stellung des Menschen zur Natur gibt sich kund durch die »Sympathie« mit verschiedenen Objecten der Natur, die sich bestimmt im Mythos ausspricht (S. 74).

*) Danach ist allerdings auch Kuhns Ausdruck »sobald die folgende Periode das Verständnis für die Sprache der je frühern verloren hat« (S. 137) zu corrigiren. Man setze etwa »Interesse für das Leben und Denken« statt »Verständnis für die Sprache«.

Auch er unterscheidet »Nomadismus und Ackerbau«; aber was bei der Verteilung der Mythen in diese beiden Stufen maßgebend ist, das sei nicht das Material des Mythos, das bald dem nomadischen, bald dem ackerbauenden Leben entlehnt wäre; sondern es sei die verschiedene Sympathie des Nomaden und des Ackerbauers, die sich im Mythos kund gebe. So teilt er den Mythen-Kreis von Jacob dem Nomadismus zu: nicht weil das hier gezeichnete Leben das eines Nomaden ist; sondern weil Jacob, der den Mittelpunkt dieses Kreises bildet, und der ursprünglich nur eine Benennung des gestirnten Himmels sei, alle Sympathie der Mythosschöpfer genieße; sein Tun werde immer in das günstigste Licht gestellt, sein Sieg erscheine erfreulich, und seine Niederlagen seien tragisch gefärbt. So sei klar, dass diese Jacob-Mythen unter einem Stamme gedichtet seien, welcher den dunkeln Nachthimmel liebte. Dadurch aber gerade unterscheiden sich die Nomaden von Ackerbauern, welche dem hellen Tageshimmel ihre Sympathie zuwenden und solarische Mythen schaffen.

Nun, ich erkenne an, dass der Verfasser den Unterschied zwischen Nomadismus und Ackerbau sehr schön dargestellt hat; und ich hätte keine Veranlassung seine Ansicht zu bekämpfen: denn sie fügt sich sehr schön in die meinige. Ist es die Macht der Vorstellung, welche den Mythos bestimmt, so ist eben die Sympathie gegen gewisse Objecte ein Verhältnis, welches den Vorstellungen von diesen Objecten große Macht verleiht. Ich begreife auch nach des Verfassers Ansicht nicht bloß, warum dieses Object, der nächtliche Himmel, als Hirt appercipirt wird (dies würde schon nach Kuhns Ansicht zu begreifen sein); sondern ich gewinne nun auch eine Einsicht in die ganze Gestaltung, den Verlauf des Mythos. Nicht aus Eitelkeit lässt der Nomade den Hirten siegreich erscheinen; sondern weil er das Object, das er in dem Hirten personificirt, liebt und verehrt.

Dennoch kann ich mancherlei Einwendungen nicht unterdrücken, obwohl ich fürchte, dass ich den Verfasser nicht recht verstanden habe.

Erstlich: Wohin sich die Sympathie des Mythos neigt, lässt sich das jemals aus dem Mythos an sich ersehen? oder ist es nicht allemal bloß die Sympathie des Erzählers, die sich ausspricht? »Kain tötet Abel«: so lautet der Mythos. Die Schöpfer desselben mögen dem Kain oder dem Abel ihre Neigung zugewandt haben: wie will man das heute wissen? Der biblische Erzähler trauert über Abel. Kann es nicht einen andern Erzähler gegeben haben, der einen Sieg des sanften Kain über den heftigen Abel berichtete? Wer von beiden Erzählern hätte dann die Neigung der Schöpfer des Mythos? Vielleicht auch gehört der Mythos dem Ackerbauer, und der solarische Kain ward als Held gepriesen; aber nach einiger Zeit kann ein Ackerbauer, der vom solarischen Charakter Kains nichts mehr wusste, sich in poetischer Gerechtigkeit dem Abel zugeneigt haben. — Ich zweifle also nicht, dass schon bei der ursprünglichen Schöpfung des Mythos die Sympathie und Antipathie gewaltet habe. Diese aber kennen wir nicht; sondern uns tritt nur die Stimmung des immer verhältnismäßig jungen Schriftstellers entgegen. Der Mythos mag ursprünglich so kurz gewesen sein, dass er in drei Worten lag: »Kain tötet Abel«. Da mag die Betonung ausgedrückt haben, wie des Erzählers Gemüt zur Begebenheit stand. Im Laufe der Zeit aber kann sich die Stimmung ändern, und damit der Ton. Später wird auch die Dichtung expliciren, was die Betonung in sich trägt. Die uns vorliegende Erzählung der Genesis motivirt poetisch den Mord durch Kains Neid. Für Abel spricht aber eigentlich nichts. Freilich, er war von Gott begünstigt, und das muss er wohl verdient haben. Und in solcher Voraussetzung erscheint der Erzähler für Abel eingenommen und gegen Kain. Später aber hat Gott mit Kain so viel Mitleid, weil dieser tiefe Reue fühlt, dass darin eine entschiedene Sympathie für Kain nicht zu verkennen ist. Diese Sympathie gehört aber offenbar einer spätern Zeit, in welcher Kain schon als Repräsentant des Menschengeschlechts galt. — Bei andern Mythen dürfte es noch schwerer werden, einen sichern Hinweis auf die ursprüngliche Stimmung zu finden; und weiter unten werden

wir sehen, wie der Verfasser Aenderungen des Mythos gestattet, welche das ganze Wesen desselben umgestalten dürften.

Zweitens: Um mit Kuhn die Mythen nach den Culturstufen des Jägers, des Nomaden und des Ackerbauers zu verteilen, brauche ich bloß den Mythos nach seinem Material zu kennen; um mit dem Verfasser solche Bestimmung zu treffen, muss ich die Mythen gedeutet haben. Die Deutung aber ist vielleicht unmöglich, oder sie ist sogar falsch? Dass die Sagen von den Patriarchen aus nomadischen Mythen entstanden sind: das kann ich mit Kuhn behaupten, bloß weil ich mit Bestimmtheit weiß, dass die Patriarchen Nomaden waren, und ihr ganzes Leben, wie es erzählt wird, nomadisch verfloss, in Taten und Schicksalen eines Nomaden. Nach dem Verfasser aber muss ich wissen, was sie bedeuten. Und wenn sich nun der Verfasser in der Bedeutung der Patriarchen irrte? Es könnte also erstlich die Sympathie für Jacob Sache des spätern Erzählers sein; zweitens aber könnte Jacob vielleicht nicht den dunkeln, sondern den hellen Himmel bedeuten?

Drittens: Ist es denn wahr, dass alle Sympathie des Nomaden dem dunkeln Himmel gehört, der Wolke und dem Regen, der Nacht mit ihrer Kühlung und dem Tau? ist ihm die Sonne dagegen immer nur die versengende, der Feind der grünen Weide? Und ist ihm die Nacht durchaus die freundliche? Gen. 31, 40 klagt Jacob ebenso sehr über die Kälte der Nacht, wie über die Hitze des Tages. Durchweg auch bedeutet im Hebräischen das Licht und der Tag das Glück, die Finsternis und die Nacht das Unglück. Ferner aber, wenn Nomaden in der syrischen und arabischen Wüste so fühlen mussten, wie der Verfasser zeigt, wohnten denn die semitischen Nomaden in der Zeit der Einheit des semitischen Stammes (und damals entstanden doch die hebräischen Mythen) ebenso in brennend heißen Wüsten? — Andererseits der Ackerbauer, ist nicht auch ihm der Regen notwendig und die Sonne oft genug verderblich?

Der Gegensatz zwischen dem Gott des düstern, finstern Himmels bei den Nomaden und dem des hellen, heitern

Himmels und der Sonne bei den Ackerbauern schwächt sich auf weiterer Entwicklungsstufe, wie der Verfasser S. 71 bemerkt, derartig, dass der solarische Gott der Ackerbauer auch den Regen gibt, und auch wohl umgekehrt ursprüngliche Gestalten des düstern Wolken- und Regenhimmels solarische Züge annehmen. Sollte dies lediglich, wie der Verfasser meint, Wirkung der religiösen Entwicklung sein? sollte nicht jene Scheidung auch für »die rein mythologische Stufe« viel zu schroff gefasst sein?

Dass in Griechenland Zeus, in Indien Indra und Varuna an der Spitze der Götter stehen, weiß der Verfasser mit seiner Anschauung gut zu vereinigen. Zeus freilich sei der glänzende Sonnenhimmel, der alle Sympathien der Indogermanen auf der Stufe des Ackerbaues in sich vereinigt habe. Indessen habe sich bei den Indern der ursprünglichere nomadische Gott Indra, der Regengott, und Varuna der dunkle Himmel, noch erhalten. Also nicht wie Max Müller meint, der jüngere Indra habe den ältern Dyaus (Zeus) verdrängt; sondern der ältere, nomadische Indra ist geblieben und hat den jüngeren Dyaus nicht so aufkommen lassen, wie er sich bei den andern Indogermanen erhoben hat, meint der Verfasser. Und ebenso habe der Hellene die Erinnerung an den nomadischen Varuna, an den »düstern Wolkenhimmel« im Uranos aufbewahrt, was aber hier nicht hindern konnte, dass Zeus später an die Spitze trat (S. 85). Ich bin anderer Ansicht.

Ich meine, von einem obersten Gotte der Indogermanen könne man gar nicht reden. Wir können keinen einzigen Gott nennen, der mit seiner Persönlichkeit in die Zeit der Einheit des Stammes reichte. Zeus und Jupiter, das wird wohl zugestanden werden müssen, sind nach Namen und Gestalt identisch und weisen auf eine gräco-italische Zeit. Leicht entschlösse ich mich, noch einen Schritt weiter zu gehen, und auch den deutschen Zio hinzuzunehmen, und daraus zu schließen, dass der europäische Zweig der Indogermanen einen Sonnengott, wir wollen ihn Dyaus nennen, gemeinsam als höchsten Gott verehrt habe. Weiter kann

ich nicht gehen. Von den Indern war wohl manche Göttergestalt früher als Indra verehrt. Gandharva und Parǵuna haben entschiedenen Anspruch auf höheres Alter. Beide scheinen aus einer Zeit zu stammen, wo der Gedanke eines höchsten Gottes noch gar nicht obwaltete. Dann aber war es Indra, der sich zuerst als der höchste Gott der Inder durchsetzte, dem kaum Agni gleichwertig zur Seite bleibt. Dyaus aber ist bei den Indern nur Versuch zu einer Gottheit geblieben. Die Hymnen, in denen er unleugbar als Gott angebetet wird, verraten auch sonst ihre Jugend und zeigen nur den Versuch, Dyaus als Gott einzuführen, was aber nicht gelungen ist. Auch gestehe ich zwar zu, dass diese Versuche wohl ihre erste Veranlassung in einer Erregung gehabt haben mögen, welche in der letzten Zeit der Einheit kurz vor der Spaltung begonnen, bei dem europäischen Zweige kräftig fortgedauert und sich endlich dreifach in Zeus, Jupiter und Zio befestigt hat; aber identisch mit diesen drei Gestalten ist der indische Dyaus keineswegs und nur mittelbar und und uneigentlich hängt er mit ihnen zusammen. Dieselbe Bewegung, welche hier Zeus erzeugte, blieb dort von Anbeginn schwach.

Ebenso wenig wie Dyaus ist Varuna alt. Auch er ist eine speciell indische, ziemlich späte, etwas abstracte Gestalt, welche mit dem griechischen Uranos in gar keinem Zusammenhange steht. Noch mehr als Zeus ist Uranos eine rein griechische Bildung, die aber nie volle Geltung gewonnen hat. Uranos ist in Griechenland so abstract geblieben, wie Dyaus in Indien; Zeus ist dort geworden, was hier Indra geworden ist. — Ich muss es bei diesen Andeutungen bewenden lassen; die Gründe, die mich zu dieser Ansicht bewegen, sind auch nicht so versteckt, dass nicht jeder Mythologe sie finden könnte.*) Wir kehren zum Verfasser zurück.

*) Der Verfasser sagt (S. 85), es sei »kaum ein ernstlicher Grund vorhanden, um mit einigen Religionshistorikern nur das Reich des Zeus als originelle Geistesschöpfung des hellenischen Volkes zu betrachten und den Uranos bloß als Resultat theogonischer Speculation hinzustellen«. Ich bitte den Verfasser, sich zu besinnen, und er wird finden. Wenn



Indra ist also kein nomadisches Ueberbleibsel, wenigstens nicht in dem Sinne, wie der Verfasser dies annimmt: denn Indra ist relativ jung, nämlich speciell indisch; und Zeus ist eben so jung, nämlich speciell griechisch. Aber ich könnte mich dem Verfasser in folgender Weise nähern. Es ist doch auffallend, dass die Regenwolke, welche den Regen gibt, als böser Drache gilt, und die helle Sonne, welche augenscheinlich nie Regen sendet, gerade als Regenspender verehrt wird. Die Ausgleichung dieses Widerspruches ist freilich im Mythos selbst gegeben. Der Wolkendrache sei es nicht, welcher regnet; dieser böse Dämon habe das Wasser nur den lichten Göttern und den Menschen gestohlen. Als wirklicher Besitz eignet es dem Sonnengotte; dieser sucht also sein Eigentum wiederzugewinnen; er bekämpft den Drachen mit dem Blitz und zwingt ihn durch gewaltige Schläge den gefangenen Regen wieder frei fließen zu lassen, damit Götter und Menschen sich seiner erfreuen können. Solcher Ausgleich aber scheint gewaltsam; er scheint eine Anschauung, die einmal entstanden ist, dass nämlich der helle Himmel und nicht der dunkle den Regen spendet, so gut es gehn will, plausibel zu machen; aber er kann, so scheint es, schwerlich die Entstehung einer solchen Anschauung erklären, die aller sinnlichen Warnehmung widerspricht. Es bleibt also die Frage, wie kann der helle Zeus Wolkensammler heißen, da er von den Wolken verdunkelt wird? wie kann man ihn um Regen anflehen, der nie regnet? Es hilft dabei auch nicht, finstre Wolken und lichte Wölkchen zu unterscheiden, und jene als Feinde, diese als Untergebne des Sonnengottes anzusehen; denn auch die lichten Wölkchen regnen nicht, nur die schwarze Wolke tut dies. Wie konnte man also auf einen Gedanken geraten, der so wenig der Wahrnehmung entspricht?

---

er meint, die Reihenfolge Uranos — Zeus entspreche vollkommen den auf einanderfolgenden Culturstufen des Nomadismus und des ackerbauenden Lebens (S. 86), so frage ich ihn, wo Kronos bleibe? Dass in Hesiods Theogonie der Nacht die Priorität zuerkannt wird, mag geradezu semitischem Einflusse zuzuschreiben sein. Woher weiß aber der Verfasser, dass Chaos und Tartaros Finsternis bedeuten?

— Darauf ließe sich nun schon nach dem Verfasser antworten: die Erteilung des Regens an die Sonne sei kein Process des unmittelbaren, durch Naturanschauung erzeugten Mythos, sondern sei durch die geschichtliche Entwicklung des Mythos bewirkt. Auf der nomadischen Stufe galt die Verehrung des Regens und folglich des dunklen Himmels. Auf der Stufe des Ackerbauers konnte die Verehrung des Regens nicht schwinden: erstlich, weil überhaupt einmal entstandene Vorstellungen eine solche Festigkeit des Daseins haben, dass sie nicht von der Tafel der Seele weggewischt werden können; zweitens, weil der Ackerbauer nicht minder als der Nomade des Regens bedarf. Wenn nun aber dennoch auf dieser höhern Stufe der Sonnengott vor allen hervortritt, wenn es dem Ackerbauer gewiss ist, dass von der Sonne alles Licht und alle Wärme, alles Feuer und Leben, alles Wachstum der Pflanzen, Tiere und Menschen stamme: so muss die Vorstellung von der Gabe des früher verehrten dunkeln Wesens mit der Anschauung der nun angebeteten Lichtgestalt zusammen geraten und sich fest mit ihm verbinden: der Lichtgott muss Regen geben. Und wenn nun diese psychologische Verbindung sich der sinnlichen Anschauung der Naturereignisse nicht fügt, so wird dieser Widerspruch bemerkt, appercipirt und so im Mythos motivirt, wie wir oben erwähnt haben.

Wenn wir einmal mit dem Verfasser gelten lassen, dass alle Völker früher in Nomadismus, darauf in Ackerbau lebten, und ferner dass sie in ersterer Lebensform den dunkeln Himmel, in letzterer den lichten verehrten: so schiene mir die eben vorgetragene Ansicht sehr einleuchtend. Doch fürchte ich, diese Combination werde durch folgende Betrachtung zerrissen. In den solarischen Mythen der Indogermanen besteht zwischen Wasser und Licht so wenig ein Gegensatz, der erst auszugleichen gewesen wäre, dass vielmehr diese beiden Elemente als unzertrennlich von einander erscheinen; und diese Mythen von dem bald zwillingsartigen Nebeneinander des Feuers und des Wassers, bald identificirenden Ineinander derselben enthüllen sich als von bloßer

sinnlicher Naturanschauung eingegeben. In Blitz und Regen entspringen beide zugleich aus demselben Schooße; aber das Feuer ruht auch geradezu im Wasser: denn man sieht ja, wie im Wasser das Licht leuchtet, und wie der Blitz aus der wassertragenden Wolke springt. Und umgekehrt, wenn die Sonne befruchtet, so geschieht dies nie ohne Samen, ohne das Nass in welchem die Lebenswärme ihren Sitz hat. Kurz, überall zeigt sich im eigentlichen Mythos Licht und Nass zusammen oder gar gleichartig, in substantivischen Symbolen wie in Tätigkeiten. — Für den Indogermanen also war es sehr natürlich, dass die Sonne, von der alles Feuer und Wärme kommt, auch das Lebensnass gebe, welches voll von Licht ist. Dieses helle Wasser, das dem Auge so glanzvoll lächelt, kann nicht der schwarzen Wolke gehören. Es ist also doch die Naturanschauung, welche dem Indogermanen das Rätsel aufgab, zu erklären, wie lichtes Wasser in die dunkle Wolke komme, und es liegt hier nicht bloß ein geschichtlicher Erfolg vor, der durch eine Verbindung des aus der nomadischen Stufe in die ackerbauende herübergenommenen Anschauung mit dem neuen Gotte sich ergeben hätte.

Noch in einer andern Weise erscheint das Wasser neben dem Licht im indogermanischen Mythos, und zwar in einer Weise, welche, wie mir scheint, noch weniger eine Herübernahme aus dem Nomadismus wahrscheinlich macht. Nämlich das Licht gab dem Indogermanen die Götter, das Wasser gab ihm die Göttinnen; alle indogermanischen Göttinnen sind Wolken. Und auch diese Anschauung wird mit dem Wolken-Dämon in Zusammenhang gebracht: denn dieser raubt die Götter-Frauen.

Demnach scheint der ackerbauende Mythos Licht und Wasser ganz selbständig gestaltet zu haben. Sollte nun der Gegensatz von Nomadismus und Ackerbau dahinaus laufen, dass dieser beide Elemente gleichmäßig verehrte, jener aber einseitig nur das Dunkel und das Wasser geliebt, die Helle aber als den Brand gehasst und gefürchtet habe? Auch das will mir nicht scheinen.

Prüfen wir nun die einzelnen Gestalten, welche der Verfasser deutet.

Abrām gilt ihm als der Nachthimmel. Dagegen meine ich, wenn sein verwantschaftlicher Gegner *Lōṭ* die verhüllende Nacht ist (S. 218), so müsse Abram vielmehr auf das Licht hinweisen. Wird ihm sein Weib zweimal geraubt, so wird man an den Raub der göttlichen Frauen durch den Wolkendrachen bei den Indogermanen erinnert; und so erscheint er abermals als Lichtwesen. Dass sein Gegner auch einmal *Abimelek* heißt, kann in einem so historisirten Mythos nichts beweisen. Dass Sara der Mond, Hagar aber die Sonne ist, scheint mir für die Natur Abrams nichts zu zeigen. Endlich: »*Abrām* der hohe Vater tötet seinen Sohn Isak den Lächelnden« soll nach dem Verfasser bedeuten (S. 59. 113): die Nacht töte den lächelnden Tag. Diese Deutung scheint mir schwierig. Ist die Nacht Vater oder Mutter des Tages, so kann es nur die vorangehende Nacht sein. Die Nacht gilt aber, wie der Verfasser selbst sehr schön nachweist, im nomadischen Leben überhaupt als die vorangehende. Ihr Sohn kann also nur der folgende Tag sein. Wie kann sie den töten? Setzen wir dagegen Abrām als die Sonne, Isaak als Morgenrot, so tötet allerdings die Sonne das Morgenrot. Gerade dies ist auch der Sinn von *Jiftāhʿ* (Jefta), der seine Tochter tötet. Der Verfasser gesteht (S. 113) zu, dass dieser Mythos »der Lebensanschauung des Ackerbauers entspreche«. Denn Jefta als Sonne, sei der Beginner, »der Eröffner«, der anbrechende Tag. Seine Tochter aber wird nicht, wie der Verfasser meint, die Nacht sein, sondern, wie gesagt, die Morgenröte. Noch ein solarischer Kindermörder ist Lemek, wie der Verfasser selbst sagt (S. 150). Sind nun Jiftah und Lemek solarisch, warum nicht auch Abram?

Ferner erkennt der Verfasser in Simson, in David, in Kain, in gewissen poetischen Ausdrücken von der Morgenröte solarischen Mythos. Der Nachweis, dass die Sonne mehrfach als die eilende, fliehende dargestellt werde, ist vortrefflich geliefert. Da aber auch der Mond, der »Wandelnde« heißt, so könnte Dina auch der Mond sein. Indessen ihr

Mythos, in dem Schekem die Hauptrolle spielt, ist doch solarisch. Denn auch Schekems Sonnen-Natur hat der Verfasser unleugbar bewiesen. Chanoks und des Propheten Elias Himmelfahrten sind solarisch. Noach ist die Abendsonne. Dass der »schwarze« Cham die Nacht bedeute, versteht sich. Wenn ihm gegenüber Jafet die Sonne bedeutet, so bleibt für Schem der Tag mindestens ebenso wahrscheinlich als die Nacht, und seine Verwandtschaft mit Abram beweist also nichts.

Ueberhaupt, meine ich, ist bei der Annahme von Verwandtschaft große Vorsicht nötig. Denn ist es wohl sicher, dass der behauptete Grad, Sohn, Bruder, schon im echten, ursprünglichen Mythos bestand? Wie leicht kann erst in der spätern, historisirenden Bearbeitung eine Gestalt zu einer ihr ursprünglich völlig fremden in ein nahes Verhältnis gebracht sein! Eine solche rein genealogische Bestimmung aber wie die von Abram und Sem ist wohl ganz ohne mythologischen Wert. So ist es mir auch noch nicht sicher, ob Isak Abrams Sohn ist. Der Mythos freilich, dass Abram seinen Sohn getötet habe, bestand. Dass aber dieser Sohn Isak gewesen sei, kann spätere Combination sein. Dann ist vielleicht die Opferung gar kein Zug, der dem Isak wirklich zukommt, und er wäre weder das Morgenrot noch die Sonne, sondern »das leuchtende Lächeln der Wolke, der Blitz« (S. 285). So dürfte auch rücksichtlich Jacobs dies feststehen, dass er mit Esau und Laban zu kämpfen hatte; aber ob dies seine Brüder waren, und ob er der Sohn Isaks war, das möchte ich dahin gestellt sein lassen.

Der Verfasser deutet Jacob etymologisch sehr ansprechend: der auf die Ferse Folgende. So bildet er den Gegensatz zu Jiftach dem Beginner. Muss er nun der »dunkle Nacht- und Wolkenhimmel« sein? Nach des Verfassers Parallelstellen (S. 155) aus arabischen Dichtern (die Anführung solcher Stellen bilden ein wahrhaftes Verdienst des Verfassers) könnte Jacob recht wohl die Morgensonne sein, welche mit ihrer Hand nach der Nacht langt. Allerdings spricht manches dafür, dass Esau die Sonne bedeutet. Er ist Jäger, und man-

nichfach tritt die Sonne als Jäger auf. Die Strahlen sind die Pfeile. Wenn sich der Verfasser (S. 157) das Bedenken vorhält, »dass die hebräische Poesie unter den Pfeilen häufig, ja am häufigsten den Blitz versteht«, so schwindet dieses Bedenken für uns durch die Ueberlegung, dass die Blitze der Sonne gehören, so gut wie die Strahlen. Uebrigens fehlt es der hebräischen Poesie nicht an Stellen, wo der Pfeil nur der Sonnenstrahl sein kann, wie Ps. 91, 5: »Fürchte dich nicht vor dem Pfeil, der des Tages fliegt«, wo der sengende, tötende Sonnenstrahl gemeint ist. Aber wenn auch der Jäger entschieden die Sonne ist, so ist es der Hirt nicht minder; und also widerspricht der Zug Jacobs, dass er weidet, der Sonnennatur nicht im mindesten.

Dass Jacob hinkt, macht ihn wohl nicht zu einer Nachtgestalt (S. 162), sondern stellt ihn wohl im Gegenteil (S. 40) unter die solarischen Helden.

Der Verfasser will nicht urgiren, dass Jacob mit betrügerischem Charakter vorgestellt wird, wie in den Veden die Nacht. Ich glaube auch nicht, dass er dies in seinem Interesse tun könnte. Denn nur Verehrer der Tagessonne werden den Helden der Nacht als Dieb vorstellen. Aber ich vermute, dass es mit Jacobs Schlauheit nicht mehr auf sich hat, als mit der Schlauheit des Odysseus. Die Sage freut sich auch der Klugheit neben der Kraft ihres Helden, zumal wenn er den Schlauen überlistet (vergl. oben S. 235 f.)

Natürlich sind auch die Frauen und Kinder eines Heros charakteristisch für denselben. Nun meint der Verfasser, wo die mythischen Helden Gattinnen und Kebsweiber haben, seien letztere ihnen der Natur nach gegensätzliche Gestalten, erstere dagegen homogen. So Hagar die Sonne, aber Sara der Mond, zum nächtlichen Himmel Abram. Und ebenso sei es bei Jacob. Zunächst Rahel, das Schaf, die graue Wolke, welche am Himmel weidet. Aber auch Lea, die Schwache mit den blöden Augen, deutet zwar auf die Sonne, jedoch die untergehende, in der Nacht Vermählte. Dagegen sollen Silpa und Bilha, die Kebsweiber, solarische Gestalten sein. Ohne den Beweis dafür zu prüfen, frage ich nur: wie kann

es kommen, dass gegensätzliche Gestalten in ein doch immerhin freundliches Verhältnis, nämlich das der Kebsfrauen, zu den Heroen gesetzt werden?

Der Verfasser hat recht, dass die Söhne Jacobs nicht ursprünglich vom Mythos als solche gefasst zu sein brauchen; ja ich sehe nicht ein, warum er die Zahl zwölf als ursprünglich festhält. Der Verfasser hält Josef, den »Vermehrer«, für den Regen, Ruben für die Nacht, Lewi »die Schlange« für die Regenwolke. Von diesen drei Erklärungen scheint mir nur die letzte gelungen, und allerdings als vorzüglich. Die übrigen Söhne sind solarisch.

Was folgt nun aus all den Weibern und Kindern für Jacob? Sobald geleugnet wird, was der Verfasser von Gattinnen und Kebsfrauen sagt, — Nichts. Sagen wir aber Jacob, der Sonnengott, begattet sich mit Rahel, der Wolkenfrau, so wüsste ich nicht, was dagegen spräche, und wir hätten die im indogermanischen Mythos sicher gestellte Anschauung, von der Sonne und der Wolke. Letztere ist das Götterweib.

Eine Sage hat der Verfasser mit Stillschweigen übergangen, nicht ohne Schaden, wie ich meine: denn sie scheint entscheidend. Jacob findet (Gen. 29.) einen Brunnen durch einen Stein verschlossen. Er hebt den Stein und tränkt die Herde. Dasselbe erzählen viele deutsche Sagen von Sonnengestalten. Der Brunnen ist die Wolke; er ist geschlossen = es regnet nicht; die Sonne öffnet ihn = es regnet. Nun hätte ja der Verfasser diesen Mythos sicher leicht für seine Ansicht, dass Jacob der dunkle Nacht- und Regenhimmel sei; verwerten können, so scheint es. Indessen nicht nur die Analogie der deutschen Sagen weist auf solaren Mythos hin; sondern die hebräischen Sagen selbst scheinen mir einen Sonnenheros anzudeuten. Denn dieselbe Sage wird mit geringer Abweichung Exod. 2, 17 von Moses erzählt, der entschieden ein Sonnenheros ist. Dieses Tränken der Herden der Töchter des Priesters von Midjan ist gar nichts anderes als das Schlagen des Wassers aus dem Felsen, das dreimal von Moses berichtet wird, Ex. 17, 6. Num. 20, 11. 21, 16.

Von diesen drei Berichten ist der erste der ursprünglichste; der Act wird am feierlichsten dargestellt. Der Ort ist ein Fels des Horebgebirges, wie der Ort der Gesetzgebung, und Gott steht selbst auf dem Felsen. Auch der »Stein Israels« Gen. 49, 24, der Stein, den Jacob in Bet-El errichtet, das. 28, 18. 35, 14 weist entschieden auf die Sonne.

Dass in Davids Geschichte Momente des Sonnengottes liegen, hat der Verfasser selbst sehr treffend gezeigt. Wäre er ausführlicher auf Josua und die Richter eingegangen, als er S. 308 getan, so hätte er außer Simson, Gideon, Barak mit Jael, Jefta, auch den einhändigen Ehud gefunden, der ebenso wie der deutsche Zio eine Sonnengestalt ist; und er hätte dann wohl auch in der Eroberung Jerichos einen echten Gewittermythos erkannt. Gewittermythen sind aber Sonnenmythen*)

So zerrinnt mir in Bezug auf den hebräischen Mythos das, was der Verfasser den Charakter des Nomadismus nennt, gänzlich, und überbleibende Einzelheiten, welche auf den Mond hinweisen, wie Jericho »die Mondstadt«, Sinai »der Mondberg« (wie der Verfasser vielleicht ganz richtig etymologisch deutet) müssten demgemäß ihre Stellung finden.

Aber auch der Verfasser selbst ist ja fern davon zu behaupten, der hebräische Mythos halte sich ausnahmslos und vollständig auf der Stufe des Nomadismus. Er gesteht zu, dass der Hebräer mit dem Uebergang zum Ackerbau sowohl selbst solarische Mythen gebildet habe, als auch die älteren Mythen mit der Bevorzugung des dunkeln Himmels nach der neuen Richtung umgebildet habe.

Es ist mir ferner nicht klar, wie sich der Verfasser den Gegensatz von semitischem und indogermanischem Mythos denkt. Einen qualitativen, ursprünglichen Gegensatz gesteht er wohl nicht zu, da er vielmehr wiederholt auf die gleiche Natur des menschlichen Geistes bei allen Völkern hinweist.

*) Dozy weist die Gleichheit der berühmten Feier zu Mekka mit der Eroberung von Jericho nach. Statt anzunehmen, dass die Feier eine nachahmende Darstellung der Eroberung sei, hätte er schließen sollen, dass beide demselben Mythos ihr Dasein verdanken.



Der Unterschied wird sich also, wenn ich den Verfasser recht verstehe, darauf beschränken, dass der Semit mehr Mythen nomadischen Charakters ganz unverändert zurückbehalten, auch weniger von denselben solarisch umgestaltet, und endlich weniger solarische Mythen neu geschaffen habe; der Indogermane wird dagegen die nomadischen Mythen nur in der Umgestaltung nach Seiten der Vorliebe für den hellen Himmel aufbewahrt und in größerer Ausdehnung neue solarische Mythen gebildet haben.

Sehen wir uns nun noch diejenigen hebräischen Mythen an, welche nach Ansicht des Verfassers, auf der Stufe des Ackerbauers geschaffen, die Vorliebe für den hellen Sonnenhimmel bekunden. Solche Mythen nennt der Verfasser Culturmythen, weil sie den Fortgang des Geistes, die Entwicklung der Einrichtungen eines höheren sittlichen Lebens, also den Fortschritt zum Ackerbau selbst, den Städtebau u. s. w. zum Gegenstande haben.

Mir fällt aber eben ein, dass wir schon einige oben betrachtet haben. Die Sage von der Opferung Isaks ist entschieden ein Culturmythos; er erklärt die Abschaffung der Menschenopfer, ist also ein Religionsmythos. Sämmtliche Mythen von den Stammvätern der Völker sind nicht minder derselben Classe: es sind ethnologische Mythen. Da nun der Mythos von Abraham ein nomadischer ist, so würde daraus folgen, dass der Culturmythos nicht auf der neuen Stufe braucht neu geschaffen zu werden; er kann an einen Mythos des Nomadismus angelehnt werden. Es sind also nicht bloß solarische Heroen im Culturmythos. Doch sehen wir nun, was der Verfasser speciell hier betrachtet.

Das Menschengeschlecht selbst, sagt der Verfasser (S. 255), habe die Sonne zum Urvater. Denn *Adām*, der Rothe, könne nichts andres sein, als die Sonne. Im Indogermanischen finde ich nicht sowohl die Sonne, als Blitz und Feuer, welche als Zeuger der Menschheit auftreten. Eva deutet der Verfasser als die »Umkreisende«, also ebenfalls die Sonne.

Nun ist weiter die Erfindung der Handwerke und der gesetzlichen Ordnung Gegenstand der Culturmythen. Ich

will hier nur ein Beispiel davon anführen, wie sich der Verfasser das Aneignen und Umbilden nomadischer Mythen auf der solarischen Stufe denkt. Die Ermordung Abels durch Kain, Ueberwindung der Nacht durch den Tag, ist seinem Inhalte nach ein nomadischer Mythos: dies geht aus der Teilnahme für Abel gegen Kain, für die Nacht gegen den Tag, hervor. Aber so lange der Hebräer auf der nomadischen Stufe stand, hieß der Mörder nicht Kain, sondern irgendwie; der Mörder ward mit einem nomadischen Sonnennamen benannt. Der ackerbauende Hebräer erst nannte den Mörder Kain, d. h. er gab ihm einen Namen, der erst auf der neuen Stufe geschaffen ist: Kain, der Schmied, also Hephästos (S. 259). Denn das ist klar, dass ein Name für die Sonne, der von dem Berufe eines Ackerbauers entlehnt ist, auch erst aus der Zeit stammen kann, wo ein solcher Beruf schon bestand. So sieht man zugleich, welche Berechtigung er der Ansicht Kuhns zugesteht.

Hiermit könnte ich mich wiederum sehr einverstanden erklären; indessen müsste ich folgende Modification beantragen: nicht ein irgendwie benannter Sonnengott vertauschte seinen alten Namen gegen einen neuen; sondern die Tat, die man früher einer andern Persönlichkeit zugeschrieben hatte, ward später von Kain erzählt. Dann aber ist klar, wie mit solcher Aenderung die Sympathie und das ganze Wesen des Mythos geändert wird.

Ist es denn aber auch gewiss, dass Kain (und ebenso Esau) nicht nomadisch, sondern später gebildet sind? Kain bedeutet gewiss nicht Schmied in unserm heutigen Sinne, sondern etwa dasselbe was *τέκτων* bei Homer. Und dasselbe würde Esau bedeuten, wenn der Verfasser diesen Namen richtig von *'āsā* tun, machen, ableitet. So entsprächen Kain und Esau dem indischen *Tvaṣṭar*. Dieser Name der Sonne ist älter als Indra und dürfte also nomadisch sein. Denn sollte wirklich das nomadische Leben keinen *τέκτων* gehabt haben? Haben die Nomaden nicht Waffen, Geräte, Wagen? Werden diese nicht geschickt gemacht und geschmückt gewesen sein? Kurz, sobald die Zeit der ersten Roheit vorüber ist, wird es

wohl zur Befriedigung so manches Bedürfnisses eines »Machers« bedurft haben.

Dies könnte der Verfasser zugestehen, ohne dass an seiner Gesammtanschauung etwas geändert würde. Er könnte sagen, es sei möglich, dass man schon in nomadischer Zeit gesagt habe: Kain hat Abel getötet, der Macher den Regen. Die spätere Entwicklung fügte nun bloß das hinzu, dass Kain der Ackerbauer und Abel der Hirt war. Trotzdem erhielt sich die Sympathie des ackerbauenden Hebräers für Abel den Hirten und die Antipathie gegen Kain (S. 264).

Wir kommen aber endlich zum letzten Punkte, der in gewisser Beziehung der wichtigste ist.

Der Verfasser nennt sein Buch »Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft«. Und in der Tat, eine Erkenntnis des Mythos bei den Hebräern mag an sich in vollem Maße anziehend und wichtig sein: niemals kann die Frage unterdrückt werden, wie aus solchem hebräischem Polytheismus der israelitische Monotheismus entstanden ist. Wie verhält sich Jahve, der Gott schlechthin, als Erzeugnis eines Volksgeistes, zu Vorstellungen von den Göttern des Tages und der Nacht, des Sommers und des Winters, des Lichts und des Wassers? Wie hat sich jene Idee in ihrer schlichten Klarheit aus diesem Wirrwarr von sinnlichen Gestalten hervorbilden können? Oder ist sie nicht aus ihnen, sondern trotz ihrer, hervorgetreten und ist aus ganz andern Trieben gebildet? Diese Frage kann man nicht unterlassen an Jeden zu richten, der den hebräischen Mythos bearbeitet.

Für den Verfasser scheint diese Frage noch besonders wichtig. Die Religion entsteht nach ihm später als der Mythos; sie entsteht etwa zu der Zeit, wo der Mythos an Bewusstheit schon verliert und zu bloßen Erzählungen wird. Indessen reicht doch die Religion wenigstens bei den Hebräern bis in die nomadische Zeit zurück. Und so, meine ich, verhalte es sich auch bei den Indogermanen; und ich will hier die Frage nicht aufwerfen, ob die Religion nicht sogar noch

älter ist als der Nomadismus, und wie sie sich dem Alter nach zum Mythos stelle. Hatte nun der Hebräer seine nomadischen Sympathien, so wird er sicherlich seine Verehrung dem dunkeln und bewölkten Himmel dargebracht haben. Ist dieser Schluss auch nachweisbar? Und ist vielleicht auch Jahve aus einer Gestalt des dunkeln Himmels entstanden? Wenn auch nur ersteres zu erweisen wäre, so würde damit auch rückwärts ein Beweis dafür gefunden, dass der nomadische Mythos des Hebräers seine Sympatie für den Regen und die Nacht hatte. So ist die Frage vom Ursprunge Jahves für den Verfasser besonders wichtig.

»Die religiöse Stufe der nomadischen Hebräer lässt sich noch aus den Reminiscenzen erkennen, welche die theokratischen Geschichtschreiber von jener Zeit überliefern, welche ihnen als die vierzigjährige Wüstenwanderung gilt und der Zeit der Eroberung Palästinas vorangeht. Dazu gehören noch als Quellen für die Reconstruirung dieser religiösen Stufe einige Berichte, die sich in den prophetischen Büchern finden« (S. 266). Natürlich hat man hier durchaus kritisch zu verfahren, wie der Verfasser zu bemerken nicht unterlässt. Dann kann ich aber doch nicht umhin zu bemerken, dass die angegebenen beiden Arten von Quellen sehr verschiedener Art sind. Der theokratische Geschichtschreiber hat seine klar ausgesprochene Tendenz, auch den Wüstenhebräern schon den Jahvecult zu geben. Der Prophet kann dieselbe Tendenz haben; er braucht sie aber nicht zu haben und hat sie gelegentlich entschieden nicht. Daher ist die prophetische Quelle von viel unmittelbarerem Werte.

Leser, welche Bescheid wissen, können voraussetzen, dass der Verfasser hier auf Amos 5, 25. 26 eingegangen sein werde. Er übersetzt: »Ihr truget die Hütten (lies: *sukkōt*) eures Königs und Kiyyūn euren Götzen, den Stern (l. *kōkūb*) euren Gott, den ihr euch gemacht habt«. In diesen Worten des Propheten sieht der Verfasser, erstlich dass die nomadischen Hebräer ihren Gott oder ihre Götter durch Hütten verehrten, und das sei nomadischer Cultus; zweitens dass der Gegenstand ihrer Verehrung »unter andern ein Stern

war, gleichviel was für ein Stern Kiyyūn immer sei«, »also der nächtliche Himmel«, ja, heißt es weiter (S. 268), »ohne Zweifel nicht irgend ein bestimmter Stern, sondern eben nur der gestirnte Himmel im allgemeinen«, und dabei dachte der Hebräer nicht einmal bestimmt an die Nacht, sondern nur an den dunkeln, also eben so wohl an den »düstern Wolken- und Regenhimmel bei Tage« (S. 269). Man wird dem Verfasser einräumen müssen, dass er sich für die Bedeutung der Hütten *(sukkōt)* als Wolken sehr glücklich auf den Vers des Liedes II. Sam. 22, 12 beruft: »Er macht die Finsternis ringsherum zu Hütten, Wassersammlungen, Himmelswolken«. Und steht dies fest, so ist, so viel ich sehe, hierin ein charakteristischer Zug für die Semiten zu erkennen; denn im indogermanischen Mythos ist die Wolke wohl niemals eine Hütte, sondern eine Höhle. Wenn nun aber die Hütte auf nomadisches Leben weist, worauf soll die Höhle weisen? Ich kann hier nicht sowohl den Gegensatz von Nomadismus und Ackerbau sehen, als den der Ebene und des Gebirges.

Indessen, wie sehr ich dem Verfasser beipflichte, dass das angeführte Lied uns bei den Hebräern die mythische Anschauung der Wolke als Hütte vorführt: so ist damit noch nicht erwiesen, dass in der Prophetenstelle, die uns hier beschäftigt, gegen die Tradition, welche *sikkūt* bietet, *sukkōt* gelesen werden müsse. Es scheint mir nämlich sehr bedenklich, dass wir hier den Plural *sukkōt* hätten lesen sollen, da doch nur von einer gottgeweihten, heiligen Hütte die Rede sein kann. Man müsste also, um mit dem Verfasser die Hütte in den Propheten zu bringen, nicht nur die Vocalpunkte, sondern auch den buchstäblich geschriebenen Vocal ändern und *sukkat* lesen. Woher dazu die Berechtigung?

Wenn es nun, nach dem Verfasser, beim Propheten heißt »die Hütten eures Königs«, so ist mir unklar, wer nach dem Verfasser dieser »König« sein soll. Gewöhnlich wird darunter der Moloch verstanden, und das wäre die Sonne. Das will der Verfasser nicht. Aber wo wäre denn sonst noch der Nachthimmel »König« genannt? — Ferner Kiyyūn soll nicht ein bestimmter Stern, und also die Nacht allgemein, und

nicht einmal die Nacht, sondern der dunkle, also auch der wolkige Himmel sein: das ist sehr wenig einleuchtend.

Kommt nun hinzu, dass jüngst von Schrader *Sakkūt* und *Kēwān* mit Hülfe des Assyrischen gedeutet sind, ersteres als »der Furchtbare«, letzteres als »der Feste«, und auf die Sonne und den Saturn bezogen, so wird man dafür schwerlich den Wolkenhimmel eintauschen wollen.

Wir haben aber noch andere Andeutungen der alten hebräischen Religion. So vor allem die Wolken- und Feuersäule, welche vor den Hebräern einherzog, wie überhaupt oft Gott in der Wolke erscheint. Ich kann dem Verfasser nicht entgegenhalten, dass es sich hier um die Gewitterwolke handelt, welche Blitz und Regen spendet und dem Sonnengott gehört, dass ferner der hebräische Gott eben so oft im Feuer erscheint, wie in der Wolke: er wird das Alles für spätere Entwicklung halten. Ich sehe nur nicht, was so entschieden für ihn spricht.

Die in der Wüste nomadisirenden Hebräer verehrten auch die Schlange. Daran ist nicht zu zweifeln, und ich gestehe auch dem Verfasser zu, dass die *bẹnē Lēwī* sich als die Söhne des Schlangengottes bezeichnen. Die Combination dagegen des Verfassers (S. 273f.), dass es eben diese Verehrer des Regenhimmels waren, »welche über ihre Volksgenossen herfielen, als das aus Aegypten kommende Volk durch die Verehrung des goldenen Kalbes in die Religion ein solarisches Moment einzuführen begann«, verfällt wohl ins Geistreiche. Die Sage vom goldenen Kalbe in der Wüste ist doch wohl viel zu jung, und stammt (wie längst ausgesprochen) aus einer Zeit, wo die Lewiten schon die treuen Diener im Jahvetempel waren. Es ist eine reine Sage, der kein Mythos zu Grunde liegt, auch keine Geschichte; sondern eine Sage, welche sich gebildet hat, um geschichtliche Zustände (den Kälberdienst im israelitischen Reiche und dagegen das Priesteramt der Lewiten in Jerusalem) zu erklären.

Ueberhaupt scheint mir der Verfasser in den hebräischen Sagen zu viel Geschichte zu sehen. Ich möchte ihn bitten, einmal die Tradition durchweg kritisch zu prüfen. Gibt es

historisch zweifellose Gründe, welche uns nötigen, den Aufenthalt der Hebräer in Aegypten als ein historisches Factum anzusehen? Dass es auch nach der Vertreibung der Hyksos-Dynastie in Aegypten immer noch viele semitische Stämme gegeben hat, von denen sich auch einige oder einer Hebräer nannte: das geht aus den ägyptischen Inschriften hervor. Wer sagt uns aber, dass unter diesen in Aegypten lebenden Hebräern auch unsere Hebräer waren? Denn das ist doch sicher, dass außer den Israeliten sich noch viele andere semitische Stämme Hebräer nannten. Der Verfasser selbst erklärt ja sehr schön (S. 66), dass der Name Hebräer nur soviel wie »Nomaden« bedeute. Also ich wiederhole meine Frage: welches historische Document, gegen das die Kritik nichts vermag, zwingt uns anzunehmen, dass die Hebräer, welche später in der Geschichte als Israeliten und Juden auftreten, ursprünglich in Aegypten geweilt haben?

Was aber spricht gegen die sogenannte ägyptische Sklaverei der Israeliten? Der Umstand, dass derselben an den Stellen nicht gedacht wird, wo ihrer gedacht werden musste, wenn sie bekannt gewesen wäre. Wir haben über die Vorgeschichte Israels keine Notiz, die älter oder so alt wäre wie diejenige, welche Richter 5, 4. Habak. 3, 3. Ps. 68, 8. 5 Mos. 33, 2. aufbewahrt ist. Diese vier Stellen sind fast bis auf's Wort übereinstimmend, aber doch von einander ganz unabhängig; sie stammen aus einer und derselben Quelle, welche verloren ist. Es war der Anfang eines alten Hymnus, der uns in vierfacher Reminiscenz vorliegt. Er spricht von einer Wüstenwanderung; aber Aegyptens wird nicht gedacht. — Noch mehr. Das Straflied 5 Mos. 32 stammt aus ziemlich später Zeit. Da heißt es Vers 10: Jahve habe das Volk in der Wüste gefunden — nicht in Aegypten. Es gab also in der Zeit, die dem babylonischen Exil nicht fern stand, immer noch jüdische Kreise, welche von einem Auszuge aus Aegypten nichts wussten oder wissen wollten.

Folglich ist auch auf Manetho, insofern er von unsern Hebräern zu berichten meint, um so weniger zu geben, als seine Bemerkung, die aus Aegypten Gezogenen »hätten in

dem jetzt Judäa genannten Lande eine Stadt gebaut« warlich nicht in den Hieroglyphen zu lesen war.

Mit dem Uebergang über den Jordan, mit der Niederlassung in dem eroberten Lande beginnt nun der Verfasser eine neue Periode. Der Hebräer gibt das nomadische Leben auf, wird Ackerbauer und Stadtbewohner. »Das geistig arme Volk war dem mächtigen Einflusse der ausgebildeten Cultur Kanaans überliefert und diesem gegenüber vollends zur Receptivität verurteilt« (S. 299). So sei die Entwicklung des hebräischen Mythos gehemmt gewesen. »Nur ein kleiner Cyklus von Sonnen- und Culturmythen bildete sich in dieser Zeit«; und eben so wenig konnte sich die Religion von innen heraus weiter entwickeln, da die Religon der ältern Bewohner sich den Hebräern aufdrängte. »Die auf der nomadischen Stufe aus dem nomadischen Mythos heraus entwickelten Religionsanschauungen verloren sich und nur einige Reste der alten nomadischen Religion erhielten sich als tatsächliche Residuen oder als Erinnerungen bis in eine späte Zeit« (das.).

Wenn aber so die ruhige Entwicklung unterbrochen ward, so habe sich der hebräische Geist nach anderer Richtung hin betätigt. Neuer, solarischer Mythos, wie er der neuen Culturstufe angemessen gewesen wäre, konnte nicht geschaffen werden; aber der sich entfaltende Antagonismus zwischen den Urbewohnern Kanaans und den eingedrungenen Hebräern musste in letztern das nationale Bewusstsein wecken oder wach halten und stärken. Der Eintritt der Hebräer in den Kreis der Ackerbauer vermochte zwar keinen vollen Ackerbauermythos zu erzeugen; aber dafür erhob er das Volk allmählich auf die noch höhere Stufe des nationalen Bewusstseins. Auf solcher Stufe ward z. B. in Persien der Kampf der Licht- und Nachtwesen zum nationalen Kampf zwischen Iran und Turan. Bei den Hebräern ward in ähnlicher Weise der alte nomadische Mythos von dem während des Kampfes um das Dasein erwachten nationalen Geist umgestaltet: aus den Göttern wurden nationale Ahnen, und was die Mythen von jenen erzählten, ward zu Lebensschicksalen der letztern. So Abraham, Esau, Lot u. s. w.; und

später werden auch die solarischen Götter zu Helden der Geschichte des Volkes, d. h. zu Helden der Sage, wie Simson u. s. w. Hier macht der Verfasser schöne Bemerkungen über den Zusammenhang der Mythen und Sagen mit dem nationalen Bewusstsein.

Der Verfasser macht aber nicht klar, wie jenes rein receptive, passive Verhalten des hebräischen Volksgeistes und »das Erwachen des Bewusstseins von seiner nationalen Individualität« sich zu einander verhielten. Sie traten doch wohl nach einander auf, und letzteres verdrängte ersteres. Oder kämpften sie mit einander? Das eigentliche Product aber dieses Bewusstseins sei hervorgetreten, als sich das Volk auch politisch zur Einheit zusammenfasste, auf religiösem Boden, nämlich im Monotheismus; und dies sei zur Zeit der ersten Vertreter der davidischen Dynastie geschehen.

Die Hebräer verehrten von der nomadischen Zeit her mehrere Mächte, die man *'ēl* und *šadday* den Mächtigen, Kräftigen nannte. Diese Mächte waren Götter, *'ęlōhīm* d. h. »solche, denen man dient, die man fürchtet« (S. 298). Welch ein Gott neben der sogenannten Bundeslade verehrt ward, bevor diese in den salomonischen Tempel übergeführt ward? lässt der Verfasser ganz dahingestellt. Gewiss ist ihm nur, dass die »monotheistische Entwicklung eine allmähliche war und, sich vom Polytheismus heraus entwickelnd, viele Stufen durchmachte. Man sprach von dem »Gott der Elohime Israels« (*'ēl 'ęlōhē Yisrā'ēl*), ohne aber Rechenschaft zu geben über diese Elohime, wer sie seien und wie sie genannt werden«. Allmählich sank der Plural Elohim zum reinen Majestätsplural herab. Man fühlte und war fest überzeugt, dass dieser Elohim »nicht sei wie die Elohim der Völker«. »Jemehr das nationale Leben erstarkte, und je intensiver das Nationalgefühl wurde, desto eifriger ergriff das Volk diesen Elohim-Gedanken als nationale Idee«. Auch den Leviten erkennt der Verfasser einen bedeutenden Anteil an der Entwicklung des Monotheismus zu. Ferner den Propheten von Samuel an (S. 328).

Indessen, »wie allmählich die Ausbildung des Monotheis-

mus bei den Hebräern auch vor sich gehen mochte, das lässt sich, wenn wir die chronologischen Verhältnisse betrachten, nicht in Abrede stellen, dass sie einen viel raschern Verlauf hatte als anderswo« (das.). Zum Beispiel? Ich sehe eben gar kein »anderswo«.

Endlich: Der eine Gott *'ēl 'ẹlōhīm* Gott der Götter, oder kurz *hā- 'ẹlōhīm* oder bloß *'ẹlohīm* Götter, in Einheit gedacht, so fährt der Verfasser fort, habe durch diesen seinen Namen zu sehr an die Kanaanäischen Götter erinnert, die eben auch *'ẹlōhīm* hießen. »In diesem Widerspruche lag der allererste Anstoß zur Schöpfung des Jahve-Wortes, dieses specifisch hebräischen Religionsterminus«. Er ist »Product der religiös gewordenen Nationalitätsidee« (S. 339), und stammt also aus der ersten Zeit der Davidischen Dynastie. Der Name brauche nicht erst jetzt lexikalisch geschaffen zu sein. Warscheinlich sei er schon früher, als solarische Culturmythen entstanden, gebildet worden. Nur hatte er bis auf diese Zeit bloß mythische Bedeutung; jetzt erhält er religiösen Sinn. Etymologisch bedeutet er nach dem Verfasser der »Seinmachende«, der »Hervorbringer«, was aus dem Bewusstsein des Ackerbauers zu verstehen sei.

Jetzt erfahren die Mythen eine neue Umbildung oder Umdeutung nach der theokratischen Tendenz; was früher als Urahn und Patriarch galt, ward nun zum Gottesdiener und Gottesliebling.

Das letzte Moment, das die Mythen beeinflussen, war die Teilung des Reichs. Damals aber war das nördliche Reich noch gar nicht zum vollen Monotheismus durchgedrungen und »noch kaum wesentlich vom Kanaanäismus losgelöst«. Unter diesen zehn Stämmen machte sich also die theokratische Auffassung gar nicht geltend. Dagegen erfuhr bei ihnen der Nationalitätsgedanke diese nähere Bestimmung, dass zwar der Gegensatz zu den andern Völkern blieb, dennoch aber den nördlichen Stämmen eine andere Abstammung als dem südlichen Reiche zugeschrieben ward. So wurden vorhandene Sagen umgebildet, und auch neue zu den alten hinzugeschaffen. Bei der Redaction des Kanons

aber, als der Gegensatz zwischen Nord und Süd schon verblichen war, wurden auch die nördlichen Litteraturerzeugnisse beachtet, »jedoch immer mit dem theokratischen Charakter, der das Ganze durchdringt, durch einige eingeschobene Wendungen in Harmonie gebracht« (S. 347).

Diese mannichfachen Momente, welche die hebräischen Mythen beeinflussten, hat der Verfasser glücklich hervorgehoben. »Jede Epoche bildet dasjenige in das alte Sagenmaterial hinein, was das Denken der Zeit vorwiegend beschäftigt, und zwar in einem Sinne, welcher die Geistesrichtung und Tendenz der spätern Zeit charakterisirt« (S. 332).

Kehren wir zu Jahve zurück. Nach dem Verfasser ist also Jahve in seiner monotheistischen Bedeutung nicht etwa Umbildung eines altheidnischen Gottes, weder der nomadischen Stufe, noch der jüngern Stufe der Ackerbauer. Der Name war allerdings vorhanden; aber er war religiös wesen- und bedeutungslos; es war ein bloß mythischer Sonnenname, wie Kain und Esau. Auch war der monotheistische Gedanke nicht an ihm erwacht und hervorgebildet; sondern das ziemlich leere Wort ward auf eine Idee übertragen, die aus ganz andern Quellen geflossen war und sich fortwährend bereicherte.

Darum, meint der Verfasser, wenn auch der Name älter sei, als die Teilung des Reiches, so sei doch »der Jahvegedanke« (d. h. der an Jahve geknüpfte monotheistische Gedanke) »als lebensvolle, arbeitende Idee erst durch den Prophetismus in den Ideenkreis der Hebräer eingeführt (S. 352). Das aber ist nicht schon, wie man sogar nach früheren Aeußerungen des Verfassers glauben konnte, unter Saul und Samuel, unter David und Salomo geschehen, sondern erst durch »jene Männer, welche, als das Volk alle Begeisterung erschöpft hatte, die es aus dem Elohimgedanken haben konnte, als neue Repräsentanten der Idealität« (sagen wir lieber als Repräsentanten einer neuen Idealität) »hervortraten« (S. 354) — kurz erst durch die Propheten, von deren Schriften wir Ueberreste haben.

Hier wollen wir ein wenig kritisch verweilen. Was ich

schon oben einmal an dem Verfasser nicht gebilligt habe, das kehrt hier wieder: dass er die Geschichte der Hebräer weiter zurückführt als die historischen Documente gestatten. Dabei ist merkwürdig, aber selbstverständlich, dass alle besonnenen Forscher, die sich diesen Fehler zu Schulden kommen lassen, wider ihren Willen die wirkliche Geschichte Israels doch erst fünf Jahrhunderte nach Moses, etwa um 800 a. Chr. beginnen. So gesteht der Verfasser (S. 353), dass vom Jahve-Gedanken erst seit der angegebenen Zeit geredet werden könne, dass er erst seit dieser Zeit lebte. Und wenn er ferner zugesteht (S. 355), dass »das nationale Feuer im Gemüte des hebräischen Volkes nur auf kurze Zeit aufflackerte«, dass die nationale Begeisterung sich als vorübergehendes Strohfeuer erwies«, so ist doch fraglich, ob dergleichen überhaupt historische Tatsache ist, von der sich reden lässt.

So gewiss jeder, auch der wildeste, Stamm im Kampfe gegen andere Stämme sein Individualitäts-Bewusstsein hat: so gewiss hatte der Hebräer auch schon in der Zeit vor den Propheten einen nationalen Sinn gehabt. Ob ein solcher Geist lebendig und sich stolz absondernd oder matt und sich wegwerfend ist, scheint mir gleichgültig: denn er ist überhaupt ohne historisches Recht. Jede Fliege, die sich dir auf die Nase setzt und die du umsonst zu verscheuchen suchst, hat ihr lebendiges Individualitäts-Gefühl. Höheres Nationalbewusstsein aber, welches von historischer Berechtigung ist, welches einen unendlichen Wert dadurch hat, dass es eine Idee vertritt, erlangten die Hebräer erst durch die Propheten, welche den Jahve-Gedanken lehrten.

Ueber den Ursprung dieses Gedankens lehrt der Verfasser nichts, und er glaubt wohl auch nicht, darüber etwas gelehrt zu haben. Er hätte nur, wenn dies seine Meinung war, dass man darüber nichts wisse, dies bestimmter aussprechen sollen. Dadurch, dass man die einzelnen Elohime (oder Eloahs) addirt und in Klammer bringt, stellt man keine göttliche Einheit dar (S. 329). So kann der Monotheismus nicht entstanden sein. Ueber den Ursprung des Namens

Jahve lehrt dieselbe Seite sogar Widersprechendes. Er soll geschaffen sein, als man den Gedanken des einen Gottes schon hatte und fühlte, dass dieser nicht *El* heißen dürfe. Und doch soll Jahve ein solarisches Wesen der hebräischen Ackerbauer gewesen, also doch schon einige Jahrhunderte älter sein. Wie wenig ist es wahrscheinlich, dass man den *El ęlohim* mit einem mythischen Sonnennamen benannt habe! und dies soll geschehen sein, während man wohl noch wusste, dass der dunkle Himmel in den alten *ęlohim* und also im *El* verehrt ward. — Auch erklärt der Gegensatz, in welchem sich das hebräische Volk zu den Völkerschaften wusste, in deren Mitte und Nachbarschaft es wohnte (S. 325), den Monotheismus nicht im mindesten. Letzterer erwacht ja erst, als jener erschlafft war. Aber wenn dies auch nicht gewesen wäre, so hätte jener Gegensatz nur andere Götter erzeugt, aber nicht den einen Gott. Noch weniger tut die Monarchie zur Sache. In Babylon und Ninive war Polytheismus; und »der Gott der Götter« setzt und bestätigt den Polytheismus (S. 321 ff.).

Der Verfasser gesteht zu, dass bei der Teilung des Reiches der monotheistische Gedanke mindestens noch sehr unvollkommen entwickelt war, und dass die Existenz des Namens Jahve in jener Zeit zweifelhaft ist (S. 351. 333). Dann aber ist nicht bloß die Frage, welchem Gotte die Bundeslade aus der Zeit der Wüste gehört hatte, sondern ebenso sehr, welchem Gotte der Tempel zu Jerusalem ursprünglich geweiht war.

Der Verfasser macht eine Fülle schöner Bemerkungen über die Entwicklung der Jahvistischen Idee; nur deren Ursprung lässt er völlig dunkel. Der »Kampf ums Dasein«, den Jahve zu kämpfen hatte, macht es natürlich, dass alle Documente seiner Geburt, seines Werdens vernichtet wurden und verloren gehen mussten. Aber wichtig bleibt es immer, über alles was hierher gezogen werden kann, klar zu sein.

Schließlich seien mir noch folgende allgemeine Bemerkungen gestattet.

Erstlich: Je genauer man die semitischen Mythen und

Sprachen ansieht und mit den indogermanischen vergleicht, um so mannichfaltiger und wesentlicher erscheint beides, die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit. Ich will nur einen Punkt nach jeder Seite hin erwähnen. Es hat bisher als eine Hauptverschiedenheit zwischen dem semitischen und dem indogermanischen Sprachstamm gegolten, dass nur letzterer der Wurzel auch bei den Stammwörtern zunächst ein Wortbildungssuffix gibt und dann daran den Casus oder die Person formt, ersterer aber die Wurzel unmittelbar nominal oder verbal flectirt. Nach der neuesten Anschauung, wie sie namentlich scharf von *Bickell* vertreten wird, herscht auch in der semitischen Wortbildung das Suffix *a*, das freilich in den semitischen Sprachen, wie sie uns vorliegen, nur der historisch-grammatischen Analyse sichtbar wird. Z. B. das semitische *malku* der König wäre zu zerlegen in *malk-a-wa*. Wenn sich so die Grammatik des Semitischen der des Indogermanischen wesentlich annähert, deren Verschiedenheit nie verkannt werden konnte, so scheint mir die Gleichheit der Wurzeln andererseits, die von den besonnenen Forschern, von denen sie behauptet ward, immer schon in eine tiefe Vergangenheit gelegt ward, nach meinen neuesten Untersuchungen noch weiter zurück verlegt werden zu müssen. Ich kann dies hier nicht ausführen und muss den in diesen Tatsachen liegenden Widerspruch einstweilen dahingestellt sein lassen.

Zweitens: Wenn demnach der Unterschied des semitischen Charakters gegen den indogermanischen sehr fein und zart erfasst sein will, so kann ich auch nicht zugeben, dass er mit dem Verfasser auf Nomadismus und Ackerbau (speciell auf Tag und Nacht) zurückgeführt werden kann. Ich halte es für ganz unbegründet, den Charakter der Semiten nach dem der Beduinen zu beurteilen, wogegen auch der Verfasser selbst S. 96 Anm. sich äußert. Es wäre geradeso, als ob man den Charakter der Indogermanen nach dem der Kurden und Afghanen, der Zigeuner und Kleften, der Südslaven u. s. w. bestimmen wollte. Der semitische Stamm ist nicht in der Wüste geboren. Er lebte ganz ursprünglich gewiss

einmal nomadisch, so gewiss wie auch der indogermanische Stamm. Er hat aber im Ganzen diesen Standpunkt überschritten. Will man also wissen, wie der Mythos der Nomaden aussieht, so muss man den Mythos der mongolischen Race betrachten.

Drittens: Wie weit die allgemeine Gleichheit des menschlichen Geistes reiche, dies zu sagen, ist die heutige Ethnologie durchaus noch nicht angetan. Zunächst halte ich noch fest: *duo quum dicunt idem, non est idem.* Wenn dasselbe in anderem Zusammenhange gesagt wird, so ist es etwas Anderes. Der Nomadismus der Völker semitischen und indogermanischen Stammes war niemals der der Mongolen und Kalmücken und Baschkiren u. s. w. Denn jene gingen zu Ackerbau und Städten über, diese nicht. Und ebenso war der monosyllabe Zustand der indogermanischen Sprachen ein andrer als der des Chinesischen.

Da es sich im Vorstehenden wesentlich um eine Einteilung der Mythen gehandelt hat, so will ich hier daran erinnern, dass ich eine solche vor Jahren (Zeitschrift f. d. österr. Gymn. 1865. S. 46 f.) gegeben habe. Sie ist allerdings rein systematisch, während Kuhn und der Verfasser historische Schichten zu sondern bestrebt waren. Insofern ergibt sich mein Vorschlag augenblicklich als unzulänglich: denn es kann keine Frage sein, dass nur die historisch-genetische Gliederung der Mythenmasse wissenschaftlich genügt. Indessen wenn eine Systematisirung schon an sich, weil sie eine gewisse Uebersichtlichkeit schafft, nie zu verachten ist, so kommt noch hinzu, dass sich wohl zuweilen ein System leicht in eine geschichtliche Entwicklung umwandeln lässt. Wie dies mit der hier gemeinten Einteilung geschehen solle, sehe ich zwar noch nicht; dennoch gebe ich mich der Hoffnung hin, dass sie irgendwie nützlich sein oder werden könne.

Steinthal.

Offenes Sendschreiben

an

Herrn Prof. Pott.

Hochgeehrter Herr College und Freund.

Einer meiner ältesten Freunde, Mitarbeiter an dieser Zeitschrift seit ihrem Beginn, hat sich zu einer Besprechung Ihrer Ausgabe Humboldts erboten, und da sich seine Fähigkeit der Auffassung, Besonnenheit des Urteils und, wo es sich um einen Gegensatz handelt, Milde des Ausdrucks schon mehrfach bewährt hat: so hätte ich sein Anerbieten recht wohl annehmen dürfen. Indessen, selbst schon bevor ich Ihre Einleitung in Humboldt gelesen hatte, schien es mir meinem Verhältnisse zu Ihnen überhaupt, und noch mehr zu dem betreffenden Buche insbesondere, doch angemessener, selbst diese Anzeige zu übernehmen; jetzt aber, nachdem ich Ihre Einleitung gelesen habe, scheint es mir fast geboten, dies zu tun. Und da Sie mich durch Ihre Aeußerungen nötigen, ganz persönlich aufzutreten, so gestaltet sich mir das, was ich zu sagen habe, ganz von selbst in der Form, welche dazu die geeignetste ist, nämlich in der eines offenen Briefes. Ich kenne freilich das Missliche eines öffentlichen persönlichen Sich-Aussprechens; dergleichen wird gar leicht von Uebelwollenden, die weder Fähigkeit noch Lust haben, sich in das Gemüt des Schreibenden zu versetzen, geradezu verdreht. Der Parteigänger gewöhnlichen Schlages weiß nie, was Sachlichkeit, Ehre, Gerechtigkeit, Anstand erfordern. Sich und seinem Führer, weil er sich im unbedingten Rechte wähnt und seinen Führer für groß hält, gestattet er jeden unnennbaren Angriff; vom Gegner fordert er, dass er *Pater peccavi*

rufend jede über ihn geschwungene Geißel ruhig erleide. Sage jemand zum rohen Gesellen: du bist ja roh; sage er zum eiteln Burschen: du bist ja unwissend und eitel — das ist ein großes Verbrechen. Dieses aber wird noch größer, wenn man zum Vorwurf den Beweis hinzufügt. Denn nun wird der dargelegte Umfang und das Gewicht des Vorwurfs wohl stärker gefühlt; aber die gegebene Begründung, der Nachweis bleibt unbeachtet. Und wenn der Wolf, der dir in dein Haus gebrochen ist, nach Gebühr empfangen ward, und wenn er dann, das Fell eines Lammes umhängend, in die Welt heult: Seht wie lammfromm ich bin, so mag wohl alle Welt auf seine Seite treten; die Allermeisten sehen bloß das Fell, die Wenigsten erkennen die Stimme. Der ehrliche Hund aber, der sich gegen den Wolf wehrt, und seinen Herrn und seine Herde verteidigt: auf ihn fährt man mit Heugabeln los, der wollebehängte Wolf an der Spitze, und schreit: Nun seht mir doch den Hund an! Tut er nicht, als wäre er ein Löwe! Will sich nicht prügeln lassen! — Soll ich Ihnen sagen, verehrter Herr, worauf ich hier ziele? Ach, ich bitte, erlassen Sie mir das!

Kritik — wie Viele üben sie, und wie Wenige verstehen sie! Wer sich auch immer auf den, zu jeder Zeit bereit stehenden, Richterstuhl setzt, glaubt vom Stuhle des Unfehlbaren herab zu sprechen und glaubt den Bannstrahl werfen zu können, wie ihm gut dünkt. Dass über jedes gefällte Urteil ein Richter, der Richter, zu Gerichte sitzt: das weiß er nicht. Was Kritik ist, was sie soll und darf, was sie muss und kann: wie Viele wissen das? Oefter schon ist mir der Gedanke gekommen, einen Kanon der Kritik zu schreiben. Ich werde es bleiben lassen. Man würde schreien: Der will uns lehren, wie wir es machen sollen! Die aber, welche sich belehren wollen, werden immer Gelegenheit dazu finden.

Obwohl ich also das Alles recht gut weiß, wende ich mich nun doch diesmal an Sie in ganz persönlicher Weise. Sie werden mich nicht misverstehn, und den Unverstand gewisser Leute werde ich ertragen können.

Zu einer von Ihnen geleiteten und begleiteten Ausgabe

des großen Werkes von W. von Humboldt kann ich ja dem deutschen Volke nur gratuliren: obwohl ich selbst eine solche Ausgabe beabsichtige. Man wird sich überzeugen, dass Humboldt berechtigt sei, in mehren Ausgaben dargeboten zu sein, wie man solches Recht den antiken und modernen Classikern zugesteht.

Ich habe zu einer Ausgabe Humboldts fast dieselbe Veranlassung wie Sie und vielleicht noch mehr. Die Dümmler-sche Buchhandlung hält es für eine Ehrensache, das Hauptwerk dieses großen Sprachforschers dem Publicum darzubringen; und ich wüsste nicht, welche deutsche Buchhandlung dies in gleichem Maße von sich sagen dürfte. Demgemäß hat sie mir schon vor der Zeit, seitdem gesetzlich ein neuer Abdruck gestattet ist, den Auftrag erteilt, eine Ausgabe jenes Werkes in der Weise zu veranstalten, welche mir die geeignete scheinen werde. Das sind nun etwa zehn Jahre her. Ich meinerseits sagte zu, fing sogleich an zu sammeln und zu notiren, und von Jahr zu Jahr ist es mir erschienen, als müsse dies meine eigentliche Lebensaufgabe sein. Wundern Sie Sich demnach, dass ich immer noch nicht fertig bin? Für Beendigung von Arbeiten ist es allemal das übelste, wenn man in denselben eine Lebensaufgabe sieht. Dann geschieht es gar zu leicht, dass sie im Laufe des Lebens nicht fertig wird, um so weniger, je früher man damit angefangen hat. Dass dann auch immer noch andre störende Verhältnisse eintreten, dass sich leicht andere Arbeiten vordrängen, versteht sich von selbst. Ob die Arbeiten, die ich bisher zeitlich vorgezogen habe und noch vorziehen werde, diese Gunst verdienten: darüber ließe sich streiten, aber auch nur streiten ohne Ende. Dieser Umstand ist auch nebensächlich. Zwei andre sind wesentlicher.

Des ersten ist auch von Ihnen gedacht, und er hätte fast bewirkt, dass Ihnen, wie Sie gestehen, »der Mut entsunken wäre«. (S. CCCCV): »Jüngst nämlich ist mir ein in München 1874 erschienenes Buch, das viel Gutes enthält« (nämlich Whitneys Vorlesungen über Sprachwissenschaft, deutsch von Jolly), »vor Augen gekommen. Die letzte

Vorlesung darin, welche dem Herausgeber, nicht Whitney, angehört, führt nur in Kürze die bereits verstorbenen Hauptträger der neuern Sprachwissenschaft nach ihren verschiedenen Verdiensten vor. Natürlich darf unter ihnen Humboldts Name nicht fehlen, und wird ihm auch allerhand Schönes nachgerühmt. Nur gerät man einigermaßen in Zweifel,' ob in Allem mit der Wahrheit in Einklang«. Ich weiß nicht, ob ich hier andrer Meinung bin, als Sie, verehrter Freund; denn ich bin gar nicht in Zweifel. Mir ist ganz klar und entschieden, dass Herr Jolly die »Aufgabe des Geschichtsschreibers« auch im mindesten zu erfüllen nicht gesucht hat. Er hat keine Ahnung von der ersten Anforderung, nämlich der: eine geschichtliche Tatsache hinzustellen. Sagt er nicht auch (S. 702), Bopp habe den Namen indogermanisch geschaffen? Bopp, der auf dem Titel seiner vergleichenden Grammatik lieber in schleppendster, an die vorigen Jahrhunderte erinnernder Weise alle Sprachen, die er berücksichtigt, einzeln aufzählt, als dass er das Wort indogermanisch oder ein ähnliches gebrauchte? Bopp, der in der Vorrede zur zweiten Auflage (S. XXIV) sich entschieden gegen diesen Namen ausspricht? Aus den Reden eines solchen Historikers, welche Sie dann noch näher sehr richtig und sehr mild charakterisiren, konnten Sie glauben, Worte, Accente, was soll ich sagen? die leiseste Modification des leisesten Hauches aus meinem Munde zu hören? Sie konnten glauben, dass es in meinem Sinne geschehe, wenn Humboldt »arm an bestimmten, fassbaren Resultaten« genannt wird? Sollte ich das, was ich immer beklagt habe, heute mit Jolly wünschen, »dass einige der schönen allgemeinen Sätze, die Humboldt ausgesprochen hat, von jedem Sprachforscher dem Gedächtnis eingeprägt würden« — wie Katechismus-Verse? Oder sieht mir Jollys Mitleid mit der Philosophie ähnlich: »Aber es ist das Schicksal aller Philosophie, ein schönes, ideales Streben nach der Wahrheit zu bleiben. Nur weil sie sich so hohe Ziele steckt, die höchsten, die es überhaupt gibt, bleibt sie oft weit hinter denselben zurück«. Endlich: »In Humboldts Hauptwerk »»über die

Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues«« werden die Erwartungen, die der Titel erweckt, so wenig erfüllt, wie in dem Kosmos seines Bruders« — hinter solcher Naseweisheit vermuten Sie mich? Da, verehrter Freund, haben Sie mich beleidigt.

Ja, ich halte Sie für rechtlich und meinen Freund, und habe dazu Grund, so lange bis Sie selbst sagen: nein. Nun also: Ihre Einleitung hat einen roten Faden, der eine Ungerechtigkeit gegen mich ist. Und ich halte es für besser, dass ich selbst Ihnen dies sage (mit Schmerz, wie es nicht anders sein kann), als dass ein andrer es tue. Nun will ich versuchen, ruhiger weiter zu schreiben.

Der Mut ist Ihnen fast entsunken, sagen Sie, vor Jolly. Und Jolly steht nicht allein. Er kämpft unter einer Fahne, um die sich das jüngste Geschlecht der Sprachforscher mit Geschrei drängt. Wie groß diese Schar, weiß ich nicht. Was unter andern Völkern gedacht und geschrieben wird, könnte uns ruhiger lassen; aber jetzt ist ja die Litteratur international. Früher, so schildert der geistvolle Litterarhistoriker Brandes, glichen die Völker mit ihren Litteraturen dem Fuchs und dem Storch in der Fabel. Lud jener diesen zu Gast, so konnte Der mit seinem spitzen langen Schnabel von den platten Schüsseln des Wirtes nichts essen; das vergalt dieser jenem, indem er ihn zu einem Male lud, das in hohen Geräten mit dünnem Halse gereicht ward. Jetzt ist ja das anders. Die Schnauze des Fuchses ist so lang und spitz geworden, der Schnabel des Storches hat sich so verkürzt und verdickt, dass sie beide von den gleichen Schüsseln essen können. Alles dies nach dem modernen naturwissenschaftlichen Principe der Accommodation. Darum war es mir nicht gleichgültig, als ich neulich des Engländers Tylor, (obenein eines sonst so redlichen Forschers) auf völliger historischer Unkenntnis beruhendes Urteil über Humboldt las. Was soll ich nun sagen, wenn Whitney, selbst eine Skizze der Geschichte der neuern Sprachwissenschaft gebend, Humboldts gar nicht gedenkt? und wenn, nicht Herr Jolly, sondern Herr Leskien das neueste Werk des Amerikaners

dem deutschen Volke zubereitet und es dabei gar nicht für nötig findet, den übersprungenen Humboldt einzuschalten? Sie werden von selbst wissen, was ich dazu sagen muss, wenn ich hinzugefügt habe, dass Whitney auch behauptet, bisher, d. h. bis auf die Werke Whitneys, habe es noch gar keine Sprachwissenschaft im höhern Sinne gegeben, weder anderswo noch auch in Deutschland.

Da soll man sich abmühen mit einer Ausgabe Humboldts?

Wenn ich demnach wohl begreife, wie Ihnen fast der Mut entsinken konnte, so werden auch Sie wohl einsehen, dass ich wenigstens keinen besondern Antrieb in der allgemeinen Strömung fand. Wir können nicht umhin, verehrter Freund, uns einzugestehn, dass wir mit unsern Bestrebungen, unserer Denkweise nicht mehr in der Gegenwart stehn, dass eine uns entgegengesetzte Welt mit andern Bedürfnissen aufstrebt, dass unsere Zeit vorüber ist. Das jüngere Geschlecht weiß nichts mehr von der deutschen Humanitäts-Idee; und ich muss fürchten, dass letztere bei der internationalen Mock-turtle-Suppe ganz außer Acht bleibt. Sie wird nicht, fürchte ich, zum Gemeingut aller Völker; sondern der deutsche Geist eines Jahrhunderts wird aus der Welt heraus gedrängt, und man wird fortan zu denken versuchen, als wäre dieser Geist nie gewesen.

Und dennoch werde ich meine Ausgabe Humboldts besorgen, und zwar nun endlich ziemlich bald. Und weswegen? dennoch, bei so gesunkenem Mute? Sie werden mir nicht die Torheit zutrauen, als hoffte ich, dadurch eine wirksame Opposition zu schaffen. Meine Freunde aber bedürfen weder eines neuen Abdruckes (zumal sie einen solchen jetzt durch Sie erhalten haben), noch auch fehlt es ihnen an Hülfsmitteln zum Verständnis. So werde ich wohl gar für die Zukunft arbeiten, in welcher man zu Humboldt und uns zurückkehren wird? werde mir mit Träumen schmeicheln, wie man mich einst noch einmal verherrlichen wird? Wenn ich nur nicht aus der Geschichte gelernt hättte, wie es solchen zukünftig wirkenden Gedanken ergeht. O gewiss, es wider-

fährt denselben Gerechtigkeit. Nur lehren sie die Enkel nicht, welche vielmehr nach den Abwegen der Eltern die Mühe hatten, die Gedanken der Ahnen noch einmal von vorn an zu erzeugen, als wären sie noch nicht da gewesen, und welche dieselben endlich auch in der Tat, und viel besser, viel tiefer und umfassender, erzeugt haben und dabei gelegentlich finden, dass man vor Zeiten doch schon beinahe dasselbe gewusst, es geahnt habe. So werde ich denn Humboldt commentiren, damit folgende Geschlechter ihn leichter verstehn, und so namentlich der zukünftige Historiker der Sprachwissenschaft sicherer den Gang der Ideen erkenne. Er wird viel Mühe um Humboldt zu verstehen aufwenden müssen; und er wird mir danken, dass ich ihm seine Aufgabe erleichtere.

Das eilt aber nicht, sehen Sie wohl.

Ich komme nun zu dem Punkte, der vielleicht der verfänglichste ist. Ich stelle ganz andere Anforderungen an eine Ausgabe Humboldts, als Sie sich gestellt haben. Was Sie bieten ist eine geschichtliche Einleitung und dreißig kürzere und längere Excurse, und das Alles löst sich leicht von Humboldts Text ab, innerlich wie äußerlich.

Nun wäre es ja töricht, wollte ich Ihrer wirklichen Leistung das gegenüberstellen, was ich zu leisten mir vorgenommen habe, was ich erstrebe, aber, das ist ja gewiss, doch nicht erreiche. Ich sage also Folgendes nur, um mein bisheriges Zögern zu erklären.

Ich bin der Ueberzeugung, dass Humboldts Werk in der allseitigen Weise interpretirt und betrachtet werden müsse, wie die schwierigsten Werke des Altertums, dass alle Richtungen der Interpretation hier zur Anwendung kommen müssen. Es wird also der Form nach ein *Commentarius perpetuus* und eine ausführliche allgemeine Einleitung neben speciellen Einleitungen zu geben sein. Mehr sage ich nicht. Das genügt aber wohl, begreiflich zu machen, wie eine solche Ausgabe unmöglich schnell zur Ausführung gelangen kann, dass sie ein langes Sammeln erfordert, und dass solches Arbeiten sich notwendig mannichfache Unterbrechungen ge-

fallen lassen muss. Und nun habe ich gerade diesen Ehrgeiz, an der Ausgabe Humboldts ein Muster erklärender Tätigkeit aufzustellen. So würde ich nun natürlich mindestens noch ein Jahrzehent sammeln, bevor ich an die Arbeit ginge. Indessen eine andere Ueberlegung rät mir ab. Wenn es feststeht, dass ich die Vollständigkeit und Vollkommenheit, die ich erstrebe, nicht erreiche: so bin ich überzeugt, dass es genügt mit den Lücken hervorzutreten, und dass diese, wenn sie nur deutlich sichtbar sind (und sie werden um so deutlicher sein, je klarer mein Streben sichtbar sein wird) viel schneller unter dem Zusammenwirken derer, welche die betreffende Litteratur genauer kennen, ausgefüllt sein werden, als sie von irgend einem Einzelnen gefüllt werden können.

Doch nun genug von dem, was noch nicht da ist, und ich komme zu Ihrer Ausgabe.

In Betreff Ihrer Einleitung »Wilhelm von Humboldt und die Sprachwissenschaft« enthalte ich mich, wie gesagt, der objectiven Kritik. Ich bespreche nur, was mich angeht.

Sie können Sich immer noch nicht darin finden, dass ich in meinem Leben schon öfter die Rolle gewechselt habe (S. XXIX). Für mich klingt dieser Vorwurf genau so, als wollte man mich dafür tadeln, dass ich erst Sextaner, dann Quintaner u. s. w. gewesen sei. Auch liegt es ganz in meinem Streben, diese verschiedenen Stufen, welche ich durchlaufen habe, in mir zu vereinigen, nicht die eine nach der andern wegzuwerfen, sondern jede in mir aufzuheben (wie Hegel sagt), d. h. in ihrer richtigen Stellung und je nach ihrem Werte zu bewahren.

Ich begann (*De pron. relat.* 1847) »mit überschwellendem Lobe Humboldts« (S. XXX) — überschwellend, das mag sein; aber was ich vor dreißig Jahren sagte, war so wahrhaft gefühlt, dass kein Wort vom bloßen Ciceronianismus dictirt war, und dass ich es heute noch fühle.

Wenn ich heute die Dissertation eines jungen Mannes läse, in welcher er seine überschwängliche Bewunderung irgend eines Meisters ausspräche, was würde ich heute davon denken? Gar nichts, nichts Gutes und nichts Schlimmes.

Dergleichen bietet mir noch nicht einmal die geringste Bürgschaft, ob er auch seinen Meister verstanden habe, geschweige denn, ob er in hervorragender Weise begabt sei. Dieser junge Mann könnte möglicherweise ein Phrasenheld sein und weiter nichts. Wenn ich aber in seinem Gemütsergusse einen Satz fände wie bei mir: *metuo, ut satis intelligam,* so würde ich hoffen, er werde, wenn er diesmal fehlgeschossen haben sollte, nächstens ins Schwarze treffen. Also, Sie halten es für nötig, mir den freundschaftlichen Rat zu erteilen, ich solle mich fragen, ob meine Kritik Humboldts »immer ganz gerecht« war! Ich versichere Sie, ich habe jene Furcht, ob ich richtig verstanden habe, noch niemals bis heute verloren; die Furcht hat mich begleitet, nicht nur wenn ich von Humboldt sprach, sondern auch bei der Ausarbeitung aller meiner vielen Kritiken. Diese Furcht, dieser gegen mich selbst gerichtete *animus suspicax* ist meine Kritik, d. h. meine Kritik meiner selbst. Und es ist lediglich die Frucht dieser Furcht, dass ich heute anders von Humboldt rede, als vor dreißig Jahren, und doch in demselben Geiste.

Sie citiren einen Aufsatz von mir, den ich vor zwanzig Jahren geschrieben habe, und an den ich wohl seit zwanzig Jahren nicht wieder gedacht habe. Ich kann mir augenblicklich kein Exemplar desselben verschaffen, und es wird mir nicht leicht, mich auf das damals Gesagte wieder zu besinnen. Indessen ich kann mich wohl mit Ihren Citaten begnügen. Humboldt habe »als Sprachforscher auf keinen seiner ältern oder jüngern Zeitgenossen in specifischer Weise, d. h. durch die ihm eigentümlich angehörenden, von ihm geschaffenen Ideen eingewirkt. Er hat wohl von den Schlegels, den Grimms, den Bopps gelernt, sie aber von ihm durchaus nicht. Noch weniger lernten von ihm die, von denen man es am meisten zu erwarten gehabt hätte, die Sprachphilosophen, ein Becker, Herling, Schmitthenner u. A.« Das wollen Sie mir nicht glauben. So zeigen Sie doch, dass dem anders ist. Decken Sie den Einfluss auf, den Humboldt auf die Schlegels, Grimms und Bopps geübt habe. Ja, wenn Sie auf diese Discussion eingehen wollen, zeigen Sie, um wie

viel principiell der zweite Teil Ihrer etymologischen Forschungen, der nach Humboldts großem Werke erschienen ist, höher steht als der erste Teil, der vor demselben da war.

Sie scheinen mich aber gar nicht verstanden zu haben. Denn Sie wollen Sich »nicht mit mir in ein Feilschen einlassen«, ob ich nicht mindestens einen seit jenem Aufsatze merklichen Einfluss Humbodts mehr oder weniger zugestehe, und nennen mir sechsunddreißig Männer, die ich auch sämmtlich als verdienstvolle Sprachforscher anerkenne (und fügen hinzu »und viele Andere«, die ich gewiss ebenfalls anerkenne), bei denen allen ein mehr oder minder entfernter Einfluss von Humboldt zu denken sei; und endlich klagen Sie mich »der Ungerechtigkeit gegen mich selbst an, wenn ich den Ruhm ehrenvollster Beeinflussung durch Humboldt allzu bescheiden von mir weise« (S. XXXII) und nicht zugeben wolle, dass man mich einen »Nachfolger« und »Fortsetzer von Humboldt« (S. XXX) nenne. — Das heißt erstlich, Sie drängen mir die Behauptung auf, die heute noch lebenden Zeitgenossen Humboldts und die jüngern Sprachforscher, die erst nach Humboldts Tode auftraten, hätten seit 1856 keinen Einfluss von Humboldt erfahren können; und zweitens behaupten Sie, ich hätte meine Gesinnung gegen Humboldt seit 1856 geändert und mich von ihm abgewandt: während ich doch in spätern Werken und noch in den letzten mich immer noch so wie 1852 ausgesprochen habe.

Ich muss aber auch darauf hinweisen, dass ich nicht von einem »mehr oder minder entfernten Einfluss« gesprochen habe, den ich im Gegenteil vielleicht auch für Hodgson und Remusat zugestehe; sondern ich rede ausdrücklich von einer specifischen Einwirkung Humboldts, d. h. einer Wirkung »durch die ihm eigentümlich angehörenden, von ihm geschaffenen Ideen«. Und volle Klarheit gewinnt meine Ansicht durch den Grund, den ich von Humboldts Isolirtheit und von der Unempfänglichkeit der Sprachforscher für Humboldts Ideen zu erkennen glaubte; dieser Grund, sagte ich, »muss in diesen Ideen selbst liegen«. Und wie das? Ich sagte, wie Sie citiren (S. XXXV): »Das Verständnis Humboldts schließt

zugleich die Kritik desselben in sich«, was doch so viel heißt, wie: dass man Humboldt darum nicht verstehen konnte, weil man ihn nicht kritisch zu analysiren verstand. Nun ist also doch klar, was ich meinte: erst seit meiner Kritik Humboldts (1851) sei Humboldt verständlich geworden. Tue ich damit irgend jemandem Unrecht? liegt hierin eine Ueberhebung? So zeigen Sie, oder zeige irgend wer, dass es sich anders verhalte, als ich gesagt habe. Wo ist in einer sprachwissenschaftlichen Arbeit vor 1851 der »innern Sprachform« gedacht? Dass dieselbe bis dahin ganz unbekannt war, zeigt der Widerspruch, den meine Auffassung Humboldts bei Philosophen und Sprachforschern vor fünfundzwanzig Jahren fand. Heute freilich ist die Sache anders: Humboldt hat gewirkt. Unsere bessern Sprachforscher und viele Philosophen, die der Sprache ihre Aufmerksamkeit schenken, reden heute von der innern Sprachform, als wäre dies ein althergebrachter grammatischer Begriff, und reden nicht bloß von ihr im Allgemeinen, sondern weisen sie in den verschiedenen Sprachstämmen nach. Wo wäre solches vor meinen Charakteristiken (1860) geschehen? Die stumme Anerkennung, welche ich damit gefunden habe, ist mir die liebste.

Nun scheint es mir ferner im mindesten nicht »sonderbar« (S. XXXVII), sondern selbstverständliche Folge, dass, sobald man Humboldt kritisch zu analysiren versteht, man sich auch augenblicklich die bereit liegenden Mittel aneignen könne, über ihn »hinauszugehen«. Hinausgehen aber heißt bei mir nicht wegwerfen.

Ich habe vier Vorteile angegeben, welche uns heute vor Humboldt begünstigen.

1) Humboldt hatte mit grammatischen Irrtümern zu ringen, die in seiner Jugend die Geister beherschten, und die ihn wohl selbst einmal gefangen hielten, ihn, den Schüler von Campe und Adelung. Ich kann hier nicht weitläufig erörtern, welch ein wesentlicher Vorteil es ist (freilich hat er auch seine Kehrseite), unmittelbar das Rechte zu erfahren. Alle Möglichkeit des Fortschritts beruht hierauf. Man wundert sich manchmal, dass ein großer Geist A sagen konnte,

aber doch nicht zum B kam, sondern dies seinem viel weniger begabten Nachfolger überließ. Die Verwunderung wird schwinden, wenn man bedenkt, wie viel Kraft jener Geist verwenden musste, um die Hindernisse zu überwinden, welche vor dem A lagen. Der Andere, unmittelbar auf A gestellt, ging mit voller unverbrauchter Kraft zu B vor.

2) Der Fortschritt der Philosophie seit Kant. Dabei dachte ich wohl an Hegel, aber auch zugleich an den ungeheuren Fortschritt der Philologie seit Fr. Aug. Wolf. Wenigstens heute denke ich bei Hegel wesentlich an seine Verdienste um Zusammenfassung der historischen Forschungen. Und so werde ich 1856 auch gedacht haben, obwohl ich es allerdings ganz unausgesprochen ließ und mir vielleicht selbst noch nicht klar gemacht haben werde. Aber können Sie es für etwas Kleines halten, ob jemand mit F. A. Wolf griechisch lernte, oder mit dem reif gewordenen Boeckh und Lachmann? Alle Achtung vor Wolf; er verdient es, dass die specifisch deutsche Philologie mit ihm datirt werde. Indessen nehmen Sie doch einmal seine Vorlesungen über griechische Litteraturgeschichte zur Hand, und lesen Sie darin: es wird Sie da eine Leerheit und Dürre anstarren, über welche Sie Sich wundern werden. Seine Ansicht von Mythologie ist ganz erbärmlich und weit dürftiger als die von Heyne. Und wie viel ihm auch die Homer-Forschung verdanken mag, für die Entwicklung einer positiven Ansicht über die homerische Poesie hat er nichts geleistet. — Nun wird Schleiermachers und Boeckhs Wirken nicht spurlos an Humboldt vorüber gegangen sein; doch weiß ich mit Bestimmheit nur zu sagen, dass Boeckhs Pindar und seine Charakteristik der hellenischen Stämme seine besondere Aufmerksamkeit erregte. Bedenken Sie aber auch, dass in diesem Jahrhunderte der größere Teil der Zeit und Kraft, welche er dem Studium widmete, dem Sanskrit und den ferner liegenden Sprachen angehörte.

Doch ist es keineswegs bloß oder vorzugsweise dies, was ich meine. Ich sprach vom »philosophischen Bewusstsein«, und darunter verstehe ich eben den Geist, wie man

das gesammte historische Studium erst in der spätern Lebenszeit Humboldts oder nach seinem Tode bearbeitete: Mythologie, Litteraturgeschichte, Geschichte der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst, Culturgeschichte, und jetzt endlich Urgeschichte. Ich denke hierbei nicht sowohl an die Masse der erworbenen Kenntnisse, als vielmehr an die Weise der Betrachtung. Die bedeutsame Analogie zwischen Sprache, Mythos, Epos und aller Volkssitte ist zu Humboldts Zeit noch unerkannt gewesen. Darum sah er in der Sprache etwas Einziges, während wir sie heute in die ganze Gattung von wesensgleichen Erscheinungen versetzen.

Und kurz, können Sie wirklich bestreiten wollen, dass im Laufe unseres Jahrhunderts und namentlich auch seit Humboldts Tode das wissenschaftliche Denken Fortschritte gemacht habe?

3) Die ausgedehntere Sprachkenntnis. Dabei dachte ich daran, dass erst nach Humboldts Tode der altaische Sprachstamm und die uralischen Sprachen teils bekannt geworden teils wissenschaftlich bearbeitet worden sind. Können Sie die Bekanntschaft mit diesem eigentümlichen und so durchsichtigen Sprachtypus für unwesentlich halten? Ich darf sagen, dass ich den Begriff der agglutinirenden Sprachen gerade an ihnen zuerst studirt habe. Und dies der Grund, warum ich niemals mit Humboldt annehmen konnte, das Koptische sei eine agglutinirende Sprache. Wollen Sie nun einmal versuchen, ob Sie berechnen können, welche Folgen eine solche Differenz haben kann, ja schließlich haben muss? — Welche Fortschritte hat ferner die Erkenntnis des Semitischen und auch des Indogermanischen gemacht? nicht bloß nach der Breite, sondern auch in die Tiefe?

Sie irren also, verehrter Freund, wenn Sie glauben, dass diese drei Vorteile nach meiner Meinung nicht groß wären, als wären sie mir gar nicht voller Ernst gewesen. Fast möchte ich die Sache umdrehen. Principiell genommen (und es handelt sich ja hier nur um Principien und Methode, um Denk- und Anschauungsweise) sind diese drei Punkte die

wichtigsten. Der vierte aber ist als praktische Handhabe der wirksamste.

4) Der Besitz einer Psychologie. »Den Subjectivismus der Sprache« hat Humboldt erkannt (S. XLI): das bestreite ich Ihnen nicht. Darum eben musste ich begierig nach einem dargebotenen Mittel greifen, welches dieses subjective Sprachgebilde wohl würde aufklären können. Ich kann hier nicht die Wichtigkeit und Notwendigkeit der Psychologie für die Sprachwissenschaft zeigen wollen; aber ich merke bei Ihnen ein Misverständnis, das ich glaube ohne Weitläufigkeit beseitigen zu können. Gesetzt, jemand spräche so: die Tiere sind der Luft ausgesetzt, welche alle Körper zerstört; folglich muss das Tier ein Organ haben, welches seinen Verkehr mit der Luft regelt. Dabei verliert es an Stoff; folglich muss es ein Organ haben, welches ihm den Ersatz des verlorenen Stoffes ermöglicht. Es verliert aber in allen Teilen an Stoff und muss in allen Teilen Ersatz haben; folglich braucht es einen Apparat, der den ersetzenden Stoff, die Nahrungsmittel überall hin verteilt. So bedarf es denn auch eines Apparates, der alle Teile mit einem Mittelpunkt in Verbindung erhält, es bedarf eines Centralorgans mit peripherischen Ausläufern. Wer in solcher Weise spräche, spräche teleologisch. Der Grammatiker kann in gleicher Weise sagen: Die Bewegung unserer Vorstellungen verläuft immer nach der Kategorie von Ding und Eigenschaft (Merkmal) oder anders ausgedrückt von Subject und Prädicat; also muss die Sprache dafür sorgen, dass Subject und Prädicat ausgedrückt werden u. s. w. Der Grammatiker, der so spricht, spricht ebenso teleologisch, wie jener Physiologe, und zwar logisch. Denn Logik ist Teleologie. Und ich meine, Niemand könne sagen, das sei falsch. Unsere Physiologen aber hegen die causale Betrachtung; sie fragen, wie bildet sich das Herz, und nach welchen mechanischen Gesetzen wirkt es; es hat eine bestimmte Kraft und ein bestimmtes Maß von Kraft. U. s. w. Denn daraus, dass wir den Nutzen und Zweck des Herzens für den Bestand des Tieres einsehen, folgt noch nicht, dass und wie das Tier ein Herz bekomme, und wie es functionire. So folgt auch

daraus, dass wir begreifen, wie logisch und zweckmäßig die Sprachformen sind, noch nicht, dass und wie die Völker zu solchen Formen gelangen. Teleologie und mechanische Betrachtung sind verschieden, aber nicht einander widersprechend (different, aber nicht conträr). So auch logische und psychologische Sprachbetrachtung. Aber hier wie dort erfordert die Wissenschaft, dass die letztere Erkenntnisweise zur erstern hinzutrete oder ihr zu Grunde gelegt werde. Ja schließlich ist die mechanische Erforschung die eigentliche Aufgabe und der ganze Inhalt der Wissenschaft, in welchem das teleologische Moment sich von selbst gibt.

Hiermit bin ich mit dem ersten Teile meiner Verteidigung fertig; und ich fasse sie dahin zusammen: Humboldt muss, um verstanden zu werden, kritisch zersetzt werden. Das ist vor mir (vor 1851) nicht geschehen. Die Kritik Humboldts aber bedarf, um positiv fruchtbar zu werden, einer Hülfe, auf welche sie (oder Humboldt) selbst verweist, der Hülfe der Psychologie. Diese muss zu Humboldt hinzugetan, und so muss er durch Kritik und Psychologie erfasst und ergänzt werden. Tun wir das, so gehen wir über ihn hinaus, ohne ihn zu verlassen, sondern tragen ihn in uns.

Ich habe keinen Ehrgeiz, weil mein Streben nach Ehre befriedigt ist. Ich erwarte nicht erst von der Zukunft Gerechtigkeit für mich; die Gegenwart, und vor Allen Sie, verehrter Freund, gewähren mir die Anerkennung, dass ich mein Ziel erreicht habe. Meine Stellung ist für jetzt und für die Zukunft eine ausgesprochene: ich habe meinen Platz neben Humboldt, etwa wie Theophrast neben Aristoteles.

Dieser Satz wird mir spöttische Bemerkungen zuziehen: darauf bin ich gefasst. Ich hätte ihn auch lieber nicht geschrieben, und vor zwanzig Jahren hatte ich nicht gewagt, ihn zu schreiben, obwohl ich ihn der Hauptsache nach dachte. Und was war die Folge meines Schweigens? Dass Sie, verehrter Freund, mich so weit misverstehen konnten, dass Sie meinten, ich behauptete, von Humboldt nicht beeinflusst zu sein — ich, der ich glaube, Humboldt nie vollständig und tief genug in mich aufsaugen zu können, der ich immer über-

zeugt war, dass es töricht sei, weil man eine neue Trift reichlicher Nahrung gefunden hat, sein älteres Blut zu verspritzen und die neuen Säfte in leere Adern dringen zu lassen. Nun, besser ich zerstöre Ihr Misverständnis, als dass ich ungesagt ließe, was freilich böswillig verdreht werden kann.

Ich könnte freilich noch auf mancherlei Einzelheiten eingehen, die Sie gegen mich anführen; doch halte ich dies für unnötig, nachdem die Hauptsache gesagt ist. Nur Eins sei noch kurz hervorgehoben. Humboldts Kawi-Werk ist für die Verfolgung seiner Entwicklung sehr merkwürdig und ist nach dieser Hinsicht noch nicht ausgebeutet, wie mir scheint. Hier gehe ich nicht darauf ein, sondern behalte mir das für meine Ausgabe vor. Wenn Sie aber selbst betonen (S. XLVI ff.), wie Humboldt in Betreff der malayisch-polynesischen Sprachen richtiger gesehen habe als Bopp, so muss es fast Wunder nehmen, dass Sie gar nicht bemerken, wie sehr dies für mich und gegen Sie spricht. Denn dass Humboldt von den Schlegels, Grimms und Bopps empfangen habe, ist von mir zugestanden; aber behauptet ist, dass Bopp nichts von Humboldt gelernt habe — Beweis: Bopp konnte die malayisch-polynesischen Sprachen für verwandt mit den indogermanischen halten. Hätte er eine Ahnung gehabt von dem was Humboldt innere Sprachform nennt, so wäre ihm das unmöglich gewesen. Und wären auch die Etymologien, welche Bopp bei dieser Gelegenheit vorbringt, noch zehnmal scheinbarer, täuschender: sie könnten für den, der sich auf innere Form versteht, nicht die mindeste Beweiskraft haben Und das sprechen auch Sie aus (S. LIII).

Doch ich komme nun zum andern Teil meiner Verteidigung, der nur eine Behauptung von mir betrifft, aber nicht meine Persönlichkeit. Sie lassen mich sagen (S. LXXIV), »Humboldt habe von Vor- und Mitwelt, die doch im Uebrigen so viel zu geben hatte« (und die in der Tat unserm Humboldt so viel gegeben hat, wie ich nie geleugnet), »wenigstens in der besondern Richtung, welche unzweifelhaft das Sprachstudium erst durch ihn erhielt, n i c h t s, so gar nichts empfangen, was ihm dazu hätte den Weg bahnen, ihn darauf

leiten und hülfreich fördern können«. Und S. LXXXV: »Humboldts Sprachwissenschaft senke sich mit keiner tiefern Wurzel in die vorangegangene Zeit«. Ich nehme Ihre hier gebrauchten Worte als die meinigen an, nur den Zusatz weise ich ab: »ja ohne dass Schatten vorhergeworfen worden«. Schatten gestehe ich zu; aber ich leugne, dass sie den Weg bahnen, leiten und fördern können.

Besonders aber leugne ich, dass aus meinen Worten folgen sollte oder folgen könnte, Humboldt habe »gänzlich außerhalb des Gesetzes allmählichen Werdens im ursächlichen Verbande des Vorher und Nachher« gestanden. Ich behaupte nur das von ihm, was er selbst von jedem echten Genie aussagt. Ja, wenn ich behaupte, dass er weder von Herder noch von Hamann gelernt oder an sie angeknüpft habe, dass er besonders in der Sprachwissenschaft, aber überhaupt von niemand (Kant ausgenommen) so eigentlich gelernt habe, so hat das sogar seine Schattenseite. Denn dass er von Georg Forster, diesem einzigen Manne, nicht gelernt hat, nicht lernen konnte, das ist seine Schwäche. Was er aber von jenem wunderbaren Manne, der so isolirt im Deutschland jener Tage dastand, hätte lernen können, bezog sich nicht auf Sprache; und wenn er, wie Sie für »nicht gerade unmöglich« halten, und auch ich nicht halte, durch die Bekanntschaft mit ihm auf Polynesien aufmerksam gemacht worden wäre: wäre denn das ein Einfluss Forsters auf Humboldt zu nennen?

Und so finde ich, dass Sie in dem Abschnitte Ihrer Einleitung »Die Sprachwissenschaft vor und neben Humboldt« (S. LXXXVI—CCXXI) ein Stück Geschichte der neuern Sprachwissenschaft geben, das sich auch neben Benfeys »Geschichte« noch recht wohl sehen lassen kann; aber Einfluss auf Humboldt haben Sie für mich nicht nachgewiesen. Dass man vor und nach Humboldt bemüht war, die Sprachkenntnis auszudehnen, vor und nach ihm davon geredet hat, wie man in das Innere der Sprache dringen, in den Volksgeist eingehen, Sprache und Volk, eins aus dem andern, charakterisiren solle: das werde ich ja nicht leugnen. Das alles

aber sind »Schatten«, gut gemeinte Vorsätze. Wenn Sie hierin eine Einwirkung auf Humboldt sehen wollen, so muss das bloße Bekanntsein des Problems vom Ursprung der Sprache auch als sehr einflussreich aufgeführt werden. Weder von Rüdiger, noch von Adelung und Vater, noch von Herder und Monboddo, noch von Kistemaker oder Jenisch oder von irgend wem, den Sie nennen, haben Sie mehr gezeigt, als dass sie schon vor Humboldt »so ungefähr« das auch gewollt haben, was Humboldt darauf in Angriff genommen hat. Das nenne ich nicht Einfluss üben.

Wenn die Leute zu jemand sprechen: »Siehst du, jenseit dieses Waldes ist das Paradies. Dringe durch, und du bist selig« — bisher aber ist es noch niemand gelungen, die Hindernisse, welche dieser Urwald dem Vorschreiten entgegenstellt, zu beseitigen; Hülfsmittel dazu, wie Axt, Beil, Säge, gab es nicht, waren eben unbekannt. Der Mann aber, zu dem so gesprochen ward, schuf sich Mittel und drang durch — haben ihm jene Leute den Weg gebahnt? haben sie ihn geleitet und gefördert? Freilich die Sehnsucht nach dem Paradiese haben sie ihm eingepflanzt. Nennen sie das Einfluss üben?

Nicht »Fäden zum Anknüpfen und zum Weiterspinnen« empfing Humboldt (CCXIII), sondern verworrene Knäuel.

Hätten jene Männer Humboldt etwas geben können, was ihm wirklich förderlich sein konnte, warum musste, da sie doch teils im vorigen Jahrhundert, teils im Anfang des gegenwärtigen lebten und wirkten, Humboldt fast oder geradezu bis ans Ende seines Lebens im Ringen ausharren, bevor er seine Grundbegriffe, seine Principien, seine eigentümliche Methode fand? Kaum hatte er sie gefunden, so schied er von hinnen. So war denn auch von Humboldt, so lange er lebte, das nicht zu lernen, was er erst, ich möchte sagen: im Hinscheiden, auf dem Todesbette schuf. Denn von den frühern kürzern Abhandlungen werde ich freilich auch nicht sagen, dass sie Phrase waren; für Humboldt selbst waren es errungene Gedanken, die ersten Schritte seiner Bahn; aber für die Leser mussten sie wohl Phrase bleiben.

Ich wollte mich hier verteidigen, aber keine Kritik Ihrer Arbeit geben. Ihre Einleitung ist nicht bloß dies, sondern enthält, zwischen das rein Geschichtliche reichlich gestreut, viele positive Darstellungen sprachwissenschaftlicher Punkte. Und auch Ihre Anmerkungen gehen über Humboldts Text hinaus, und darum nannte ich sie Excurse. Hierauf einzugehen ist für diesen Ort unmöglich. Wo Sie im Verständnis Humboldts anderer Ansicht sind, als ich, da mag teils der Leser entscheiden, teils werde ich in meinem Commentar Gelegenheit haben, meine Ansicht zu begründen.

Nur zwei kritische Bemerkungen möchte ich Ihnen machen: die eine betrifft die Einleitung, die andere den Text.

Sie führen in der erstern den Leser durch die Periode, welche Humboldt unmittelbar vorangeht, und durch die kleinern Abhandlungen bis an das große Werk heran, aber nicht in dieses hinein. Das heißt nach meiner Auffassung: Sie verlassen den Leser da, wo er am meisten des Führers bedurft hätte. Das ist, wie wenn jemand, der eine Einleitung zu Platon versprochen hat, zuerst einen Abriss der Philosophie vor Platon gäbe, dann die kleinern vorbereitenden Dialoge bespräche, und hier abbräche, wo der Leser erwartet, erst in das platonische Heiligtum eingeführt zu werden.

In Betreff des Textes aber muss ich geradezu einen Tadel aussprechen. Ich würde ihn nicht aussprechen, so gewichtig er mir auch scheint, wenn er nicht meines Wissens fast alle in neuerer Zeit veranstalteten Abdrücke älterer Werke in gleicher Weise träfe. Wie vielfach nämlich auch gewisse griechische Autoren edirt sind, sie bezeichnen sämmtlich am Rande die Seitenzahl irgend einer bedeutenden alten Ausgabe. So citiren wir heute in bequemster Weise eine platonische Stelle, indem wir die Seite, und sogar genauer Anfang, Mitte oder Ende derselben, in einer Ausgabe angeben, die die Wenigsten unter uns jemals gesehen haben. Und eben so mag jemand eine beliebige Ausgabe eines aristotelischen Werkes besitzen, er wird allemal ein Citat irgend eines Andern aus diesem Werke mit derselben Leichtigkeit

nachschlagen können, als ob sie beide dieselbe Ausgabe benutzten; denn man citirt nur die eine Beckersche Ausgabe, deren Seitenzahl sich in jeder spätern Ausgabe am Rande bemerkt findet. So hat es die Weisheit unserer classischen Philologen eingerichtet. Wir aber in Deutschland, im Lande der Philologie, haben nichts von dieser Weisheit gelernt. So kommt es, dass wenn jemand den Kant citirt, von zehn Lesern vielleicht einer im Stande ist, das Citat im Zusammenhange nachzulesen. Denn jener hat die Ausgabe von Hartenstein, dieser aber die von Rosenkranz; oder er hat sogar die von Hartenstein, aber die zweite Auflage, während jener nach der vierten citirt. — Eben so frage ich: Wie soll denn jemand, der in irgend einem sprachwissenschaftlichen Werke eine Stelle von Humboldt nach der alten Ausgabe der Akademie citirt, diese Stelle in Ihrer Ausgabe finden?

Somit schließe ich. Ich setze voraus, verehrter Freund, dass Ihre Gesinnung gegen mich eine ganz andre ist, als die welche dem Leser Ihrer Einleitung, fürchte ich, entgegen leuchtet. Dies bestimmte mich zu diesem offenen Sendschreiben. Da dieses zugleich die Aufgabe einer Anzeige erfüllen soll, so will ich noch hinzufügen, dass ich (wenn es not täte) Ihre Einleitung um so unbefangener bestens empfehlen kann, als sie etwas bietet, was ich zu leisten nicht versuchen werde. Selbst wenn der Leser nur ein unaufgeschnittenes Exemplar in die Hand nimmt und auf die Ueberschriften der Seiten sieht, wird er finden, wie viel Wichtiges hier besprochen und unter allgemeine Gesichtspunkte gebracht wird. Es weiß aber jeder Ihrer Leser, dass bei Ihnen allemal eine Fülle von Belehrung seiner warte, und ich kenne keinen Schriftsteller, der in dem Maße wie Sie leistete, was man sich von ihm verspricht. Leben Sie wohl!

Steinthal.

W. Bagehot, Ueber den Ursprung der Nationen. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. IV. Bd.)

Die kleine Schrift ist entstanden durch Conglutinirung einer Anzahl ursprünglich selbständiger Aufsätze. Diese Entstehungsweise haftet ihr sehr sichtbar an. Es ist nicht ein einheitliches Ganze mit einheitlicher Fragestellung und zusammenhängender, fortschreitender Argumentation, sondern eine Reihe von mehr oder minder ausgeführten Bemerkungen über eine Reihe verwandter Gegenstände. Der Mangel an Disposition beschränkt sich übrigens nicht auf die Composition im Ganzen; auch die einzelnen Beobachtungen und Betrachtungen stellen sich hierhin und dorthin, wie es jeder beliebt: es fehlt nicht an einem durchgehenden Hauptgedanken, aber derselbe hat nicht die Kraft eines herschenden Mittelpunkts, welcher allen einzelnen Ausführungen ihre Stellung anweist.

So viel über die Form. Ich wollte diese Bemerkungen um so weniger unterdrücken, als der Inhalt immerhin eine bessere Form verdient hat. Der Verfasser hätte eine gänzliche Umarbeitung nicht scheuen sollen. Wenn auch der gewöhnliche Leser für die Form so wenig Sinn hat, dass ihm aphoristische Bemerkungen, die zu gelegentlichem Genuss einladen, vielleicht sogar besser zusagen, als eine streng gegliederte und folgerecht aufgebaute Ausführung, welche Gedankenarbeit fordert, so sollte doch der Schriftsteller, im Unterschied von dem Journalisten, zu vornehm sein, solchem Bequemlichkeitsbedürfnis des Publikums nachzugeben. Das Journal mag für Unterhaltung sorgen, das Buch soll belehren. — Uebrigens mag weniger der Autor als die Verlagshandlung die Verantwortung für das Dasein dieses »Buches« tragen. Sie brauchte Bände für ihre »Bibliothek« und hatte Eile. Die Aufsätze waren da, Scheere und Kleister zur Hand, und so wurde das Buch. — Auf andern Gebieten ist es mit den »Gründungen« längst zu Ende. Auf dem Gebiete der litterarischen Production dagegen scheinen die wie Pilze über Nacht aufschießenden »Bibliotheken« eine üppige Nachblüte anzuzeigen. Hoffentlich haben auch sie bald abgeblüht.

Wenn irgendwo, ist das Gründertum in der Literatur verderblich; es verderbt Schriftsteller und Leser miteinander, jenen lässt es nicht Zeit ihre Gedanken auszutragen, diesen bietet sie die unreifen Früchte zu ungesundem Genuss. Es sollte jeder Schriftsteller, der Gefühl für die Ehre des Handwerks hat, sich dem Misbrauch fernhalten und widersetzen. Wenn die Schriftstellerei das vornehmste, so ist die Buchmacherei das elendeste aller Handwerke.

Ich will versuchen die Hauptgedanken der Schrift herauszuheben. Der Titel der deutschen Ausgabe ist: über den Ursprung der Nationen. Irre geht, wer hiernach eine Untersuchung über die Ursache der Spaltung der Menschheit in die Mannichfaltigkeit vorhandener Nationen erwartet. Es wird nur von den allgemeinen Bildungsgesetzen einer solchen Körperschaft überhaupt als wir Nation, Volk, Stamm nennen gehandelt, also im Sprachgebrauch dieser Zeitschrift von der Bildung eines Volksgeistes. — Doch auch dieser Titel würde nicht geeignet sein den ganzen Inhalt anzudeuten. In der Mitte scheint vielmehr eine Gedankenreihe zu stehen, welche sich als Betrachtung über die Entwicklung der Menschheit zur Civilisation charakterisiren liesse. Zu diesem systematischen Mittelpunkt, sofern bei einem Conglomerat davon überhaupt die Rede sein kann, stände dann die Bildung von Nationen im Verhältnis des Mittels zum Erfolg. Volksgeister sind die Träger alles Fortschritts; »die erste Grundregel ist, dass eine fortschreitende Entwicklung nur in erblichen zusammenwirkenden Gruppen stattfinden kann« (S. 242).

Die Ausführung dieses Grundgedankens lässt sich, wenn wir die einzelnen Erörterungen in einen Zusammenhang hineinnötigen, etwa so wiedergeben. Die Menschheit hat drei Entwicklungsstufen zurückgelegt, wenn wir auf das Verhältnis sehen, in dem das Individuum zur Gesammtheit stand. Wir können sie bezeichnen die erste als vorgesetzliche Stufe, die zweite als die Stufe der absoluten Herschaft des Gesetzes (natürlich nicht eines geschriebenen, sondern der Sitte, der Gewohnheit, des Brauchs), die dritte als die Stufe der gesetzlichen Freiheit, wo die allgemeine Herschaft des Gesetzes

individuelle Lebensgestaltung und fortschreitende Umbildung nicht ausschließt. Die Aufführung der Ursachen des Uebergangs aus der ersten Stufe in die zweite, aus der zweiten in die dritte macht den größten Teil der vereinigten Aufsätze aus.

Ehe ich dem Verfasser in diese Untersuchung folge, gebe ich mit ein paar Zügen seine Ansicht von dem primitiven, prähistorischen Zustande des Menschengeschlechts (nach dem vierten »Buch«).

Geleitet durch das Princip der Entwicklung des Menschen aus rein tierischen Ursprüngen nach immanenter Zweckmäßigkeit gelangt er zu folgendem Bild: Die Urmenschen lebten atomisirt, ohne dauernden, durch das Princip väterlicher Stammhaltung befestigten Familienverband, ohne gemeinsame Sitten, daher ohne Gewissen und Sittlichkeit, ohne gemeinsame Erkenntnisse oder Aberglaubensartikel, ohne äußere Cultur. Nicht aus der Anschauung können wir dies Bild gewinnen, die heutigen Wilden stehen auf der zweiten Stufe; sondern nur aus Rückschlüssen in der Form: dass jede niedrigste Gestaltung des menschlichen Lebens, die in Ueberresten noch in einigem Umfang vorkommt, früher allgemein gewesen sein muss; sie kann nicht Degenerirung aus einer höheren sein, weil die erste Gruppe, welche herabsank, von den Nachbarn, nach dem Princip des Kampfes um das Dasein, wäre eliminirt worden. Vor allem gilt dies von der Gruppenbildung selbst; diese bietet so große Vorteile im Kampf ums Dasein, dass ein Zurückgehen in der Socialisirung, wenn das Wort gestattet ist, Untergang zur Folge haben musste.

Der Verfasser scheint Zulänglichkeit für dies Forschungsprincip nicht in Anspruch zu nehmen, überhaupt auf die methodologische Seite nicht viel Gewicht zu legen; sonst ließe sich leicht zeigen, wie bei allgemeiner Anerkennung des Entwicklungsprincips — und ihm zu Gunsten einer romantisch-bibelgläubigen Ansicht von ursprünglicher paradisischer Vollkommenheit des Menschen den Raum zu beengen wird kaum noch irgendwo außer in der abgelegensten Winkelwelt einer theologischen Facultät Neigung bestehen — dennoch im Einzelnen Rückschritte möglich waren, ohne jene Eliminirung

zur Folge zu haben, z. B. wenn sie compensirt wurden durch entsprechende Fortschritte, oder wenn die rückschreitende Gruppe fern vom Gedränge des Kampfplatzes einen geschützten Erdwinkel bewohnte. Daher denn das Verfahren, die ursprüngliche Gestaltung des Menschengeschlechts durch Abzug aller für Erhaltung und Ausbreitung vorteilhaften Züge, durch Belassung aller derselben nachteiligen zu reconstruiren, im Einzelnen zu falschen Resultaten führen muss. Das Buch gibt selbst ein Beispiel hierfür (S. 145 ff.). Offenbar ist der Glaube an omina ein Nachteil im Kampf ums Dasein, indem er z. B. verhindert eine günstige Gelegenheit zur Vernichtung des Feindes zu benutzen. Dennoch muss er im Laufe der Entwicklung angebildet sein; er ist nicht ein tierischer Instinkt, sondern eine phantastische Association. Aber eben dieser Ursprung enthält zugleich die Compensation des Nachteils: jener Aberglaube ist ein Anzeichen, eine untergeordnete Folge der ersten freieren Regung der Gedankenbildung, er ist ein Anzeichen, dass sich der Verstand aus dem bisher durch Instinkte beherschten Vorstellungskreis loszuringen beginnt. — So hat auch die Polygamie eine vermutlich ursprüngliche instinktive Monogamie abgelöst; aber die jene begleitende oder hervorbringende Differenzirung der Glieder einer Gruppe war das mächtigere agens.

Wie entstehen nun aus der atomistischen, unorganisirten prähistorischen Menschenmasse die eigentümlichen, festgegliederten, unter sich charakteristisch verschiedenen Gruppen, welche wir Nationen nennen? Wie entsteht vor allem der gemeinsame hervorragendste Unterschied und Fortschritt gegenüber der früheren Form: die Herschaft von gemeinsamen Arten zu denken und zu handeln, die absolute Herschaft von Sitten?

Die erste Frage wird gar nicht beantwortet; die Unsauberkeit der ganzen Untersuchung lässt den Unterschied der beiden Fragen überhaupt nicht klar hervortreten. Der Verfasser lehnt die Erklärung der Entstehung von Rassenunterschieden als ein zu schwieriges Problem ab, will dagegen die Entstehung des Unterschieds von Nationen oder

vielmehr Stämmen, z. B. der einzelnen griechischen Stämme, allerdings erklären. Was wir aber erfahren, ist nur das folgende, das nicht die Unterschiede der Bildung, sondern nur Gruppenbildung überhaupt erklären mag.

Es sind wesentlich zwei Ursachen; sie werden im zweiten und dritten Buch erörtert. Die erste ist eine Neigung zur Nachahmung, nicht der bewusst-absichtlichen, sondern der reflexmäßigen. Reichliche Beispiele der Wirksamkeit dieser Ursache in der heutigen Welt werden vorgeführt: plötzlich entsteht ein neuer Ton in der Gesellschaft, in der Literatur, in der Mode, eine veränderte Auffassung öffentlicher Angelegenheiten, ein Umschlag der Stimmung von Furcht zu Hoffnung und umgekehrt. Woher kommen sie? Einer ging voran, und, wie die Schafheerde dem Leithammel, folgt allmählich die ganze Gruppe. So entstehen Veränderungen der Sitten, so sind Sitten selbst ursprünglich entstanden. — Was diese erste Ursache nicht vollendet, wird ergänzt durch die zweite: eine Abneigung, abweichende Arten zu denken und zu handeln, zu dulden. Wo die spontane Accommodation zur Herstellung der Gleichförmigkeit nicht ausreicht, da kommt ihr diese Abneigung durch Zwang, vom gelindesten des Ermahnens, Verspottens, bis zum letzten, der Eliminirung des Abweichenden, zu Hülfe. Diese sittenbildende Kraft durch Zwang hat sich besonders gern mit religiös-abergläubischer Sanctionirung umgeben: jede Abweichung in den gleichgültigsten, nach unserer Auffassung lediglich das Individuum angehenden Handlungen oder auch bloß Meinungen wird als gefahrbringend für die ganze Genossenschaft angesehen; der Stamm fühlt sich verantwortlich für jedes seiner Glieder, daher er geeignete gemeinsame Formen des Handelns erzeugt, abweichende, wenn nötig mitsammt den Trägern derselben ausrottet. Ich habe das Recht oder vielmehr die Pflicht dich zu töten, denn du glaubst nicht was ich glaube, tust nicht wie ich tue, und das nehmen mir die Götter übel; das ist die ursprünglich ganz allgemeine Maxime.

Allmählich werden Sitten organisch, mit der Vererbung der ganzen Leiblichkeit auf die Nachkommenschaft über-

tragen. Auch hier ist das Gesetz der Eliminirung der Abweichenden wieder tätig: Kinder, welche die begehrten Stammeseigenschaften besitzen, haben Aussicht zu leben und sich fortzupflanzen, während diejenigen, denen sie abgehen, vernachlässigt werden und sterben: »Das Kind, das am meisten befähigt ist ein guter Spartaner zu werden, wird auch am wahrscheinlichsten die spartanischen Kinderjahre überleben« (S. 121).

Diese Bildung von fest zusammengewachsenen Gruppen mit dauernden Sitten ist nun in dem Kampf ums Dasein der größte Vorzug. Der stärkste Einzelne ist der kleinsten Genossenschaft nicht gewachsen. Die Sitte macht das Leben zusammenhängend: es hört auf eine Aufeinanderfolge von heftig und plötzlich wirkenden Trieben zu sein; dauernde Absichten können beginnen sich einzuwurzeln, lange Arbeit zum Erfolg summirt zu werden. Die ersten schweren Schritte auf dem Anfangs so steilen Weg zur Cultur sind getan. — Für die Ausbreitung des Fortschritts sorgt wieder das Darwinsche Princip: was nicht mit fortschreitet, wird assimilirt, verschwindet in seiner Besonderheit. Diejenigen Gruppen, welche das festeste Gefüge haben, unterwerfen sich die lockeren Verbände. Väterliche Familien, Sklaverei und Kasten werden als Institutionen ausgebildet, auch letztere zeitweilig mächtige Hebel im Dienst des Fortschritts: es wird dadurch den Siegern Musse für Erwerbung höherer körperlicher und geistiger Bildung verschafft. So ist Krieg, wie der alte Herakleitos sagte, der Vater aller Dinge. »Der Sieg ist der Preis, den die Natur jenen Völkercharakteren verleiht, deren eigentümliche Gebräuche sie am besten befähigt haben im Kriege zu gewinnen; und in den meisten materiellen Beziehungen sind auch die siegenden Nationalcharaktere wirklich die besseren; es sind solche, denen auch wir den Sieg wünschen müssen« (S. 246). Das ist die Ueberzeugung, welcher der Verfasser sehr oft Ausdruck gibt. Nur gewisse »anmutige Tugenden« werden wenigstens zunächst auf diesem Wege nicht hervorgezüchtet.

Dies die Auskunft, welche über den Uebergang von der ersten Stufe zur zweiten gegeben wird. Wodurch wird nun

der Uebergang zur dritten Stufe, der gesetzmäßigen Freiheit, des geordneten Fortschritts ermöglicht?

Wer sich vergegenwärtigt hat, wie groß die Macht der Gemeinschaft über den Einzelnen ist, der wird die Behauptung des Verfassers nicht überraschend finden, dass nicht der Stillstand mancher Völker, wie uns zunächt vorzukommen pflegt, sondern der Fortschritt, diese continuirliche Revolution, das Wunderbare sei. Die Ethnographie gibt eine empirische Bestätigung der apriorischen Vermutung: fortschreitende Völker sind Ausnahmefälle, Stabilität auf gewisser erreichter Culturstufe ist die Regel. Wenn die europäischen Völker nicht wären, würde die Erde wesentlich von Nationen und Stämmen, die auf höherer oder niederer Culturstufe sich dauernd fixirt haben, bewohnt werden. Es ist das um so mehr natürlich, als aller Fortschritt, insofern er eine Veränderung bestehender Sitten und Institutionen ist, eine Lockerung der Herschaft des Gesetzes überhaupt zur Folge hat und also als Rückschritt, als Wiederannäherung an das Zeitalter der Sitten- und Gesetzlosigkeit erscheint. Und es ist wol niemals ein Fortschritt gemacht worden, gegen den nicht die Besorgnis sich erhoben hätte, er werde zum Umsturz aller gesellschaftlichen Ordnung führen. Auch sind wol wenig einschneidende Aenderungen oder Revolutionen ohne einen Rückschlag geblieben, der jener Voraussicht Recht zu geben schien.

Welche Momente sind es, die den Widerstand des Bestehenden überwinden und zugleich die Rückkehr in individualistische Gesetzlosigkeit verhindern? Unter welchen Umständen ist eine Gruppe befähigt in eine Aera fortwährender Revolutionen einzutreten ohne für den Kampf ums Dasein durch die Lockerung der Gesetzmäßigkeit geschwächt und auf den Austerbeetat gesetzt zu werden? Das ist das große Problem der Cultur.

Das Mittel, wodurch dieser große Erfolg bewirkt wird, ist nach dem fünften Buch die »Erörterung«. Die freie öffentliche Verhandlung über die öffentlichen Angelegenheiten und zwar die Verhandlung nicht über zufällige und einzelne Maßnahmen der zusammenwirkenden Gruppe (denn hierin

sind die Wilden, z. B. die Indianer Nordamerikas die größten Virtuosen), sondern über die principiellen Unterschiede der Gemeindebildung, z. B. über Aristokratie und Demokratie. Die griechischen Gemeinderepubliken, vor Allem Athen, sind die typischen Beispiele dieser Erscheinung. Die Wirkung der Erörterung ist nämlich ein Habitus der Gemeinschaft, welcher als »Lebhaftigkeit gepaart mit Mäßigung« bezeichnet wird (S. 228). Der Erbfehler des Geschlechts ist das Handeln auf plötzliche Antriebe; auf der ersten Stufe ist es das Individuum, das blindlings und reflexmäßig jeder augenblicklichen Begierde folgt; auf der zweiten Stufe ist zwar das Individuum disciplinirt und bis zur Selbstlosigkeit durch Sitten und Glaubenssätze gebunden, aber die Gesammtheit handelt auf zufällige Erregungen ihres Gesammtinstincts, oder nach Laune eines Despoten. Solche Reflexbewegungen der Gesammtheit verhindert die Erörterung der politischen Gemeinde; sie verlangsamt das Handeln, macht es zusammenhängend. Da sie sich an den Verstand aller Individuen wendet und nur durch Ueberzeugung wirken kann, so lehrt sie Widerspruch ertragen; dadurch werden die ersten aller politischen Tugenden, Geduld und Beharrlichkeit, verbunden mit Toleranz gegen die gegnerische Ansicht erzeugt. Es wird dadurch ferner die öffentliche Vernunft, so weit sie dessen überhaupt fähig ist, aus ihrem latenten Zustand in Form eines Gemeindeinstincts auf die Stufe bewussten Denkens und Wollens erhoben. Dieser Habitus dehnt sich auf die anderen Vorstellungscomplexe aus, welche den Inhalt des Gemeindegeistes ausmachen: auf religiöse Ideen, auf Vorstellungen von dem, was sich gehört, mit Sitten und Gebräuchen.

Der Verfasser verfolgt diesen Process nicht weiter; es wäre derselbe, den wir Aufklärung zu nennen gewohnt sind: an die Stelle des unmittelbar geltenden, Glauben, Meinen und Handeln instinctartig bestimmenden Gesammtgeistes tritt die individuelle Reflexion: Gründe werden verlangt und gegeben, und wo sie nicht genügen, wird dem Hergebrachten als solchem der lange geleistete Gehorsam und Beifall verweigert. Besonders das Gebiet der eigentlichen Sitte, das

Familien- und Geschlechtsleben wird von diesem Process ergriffen, und weil hier am wenigsten leicht die sittenbildenden Naturantriebe zu durchsichtiger Rationalität gebracht werden, so tritt hier vielfach ein, was man im eigentlichen und üblen Sinne Sittenlosigkeit nennt, ein Aufgeben der Führung durch den socialen Instinct zu Gunsten einer sophistischen Rationalisirung. Doch müsste das für einen vorübergehenden Misserfolg in einer notwendigen Entwicklung angesehen werden. Die innere Notwendigkeit der Dinge, welche habituelle Missbildungen nicht duldet, muss auch hier zu vertiefter Auffassung zu wirklicher Rationalisirung des Natürlichen zurückführen. Eine höhere, bewusste und vom Individuum anerkannte Gesetzmäßigkeit wird auch hier an die Stelle der blind waltenden Gesetzmäßigkeit der Stammessitte treten.

Diese Gruppen, die Festigkeit und Beweglichkeit in sich vereinigen, sind dann nach dem allgemeinen Entwicklungsgesetz wieder berufen die stabilen Nationen in den Fortschritt hineinzuziehen oder aber aus der Wirklichkeit zu verdrängen, ein Process, zu dem die Geschichte der Gegenwart zahlreiche Beispiele bietet. Die beweglichen Nationen bewahren ewige Jugend, denn Jugend ist nichts anderes als Bildungsfähigkeit; die stillstehenden gleichen dem erstarrten Alter, das in der Einseitigkeit einer gewissen Bildung so festgefahren ist, dass es alle Anpassungsfähigkeit verloren hat: jede Veränderung der Lage, jede Berührung mit anderem als dem Gewohnten setzt in Verlegenheit, schmerzt und wird zuletzt tötlich.

Endlich scheint sich auch eine Aussicht zu eröffnen, dass die Menschheit von der schrecklichen Herschaft des Darwinschen Gesetzes befreit werde, wonach die Natur Fortschritt zu größerer Vollkommenheit nur durch Auswahl unter vielen und Eliminirung der weniger gelungenen Exemplare einer Gattung zu sichern weiß. Es wird auf H. Spencer verwiesen, der wahrscheinlich gemacht habe, dass die Vermehrung der Menschheit in gleichem Verhältnis abnimmt, wie die Cultur zunimmt, indem was auf die Vollkommenheit des Individuums besonders in Gehirnanlage verwendet wird, der Hervorbringung neuer Individuen entzogen wird. So wird vielleicht in

Zukunft die Vervollkommnung des Menschengeschlechts in anderer Form als durch Kampf ums Dasein sich durchsetzen können: Cultur der Gattung und Glück der Individuen, bisher sich ausschließende Gegensätze, möchten dann verträglich werden.

Damit scheine ich mir von dem wesentlichen Inhalt in schematischer Uebersicht Bericht erstattet zu haben.

Die Aufsätze enthalten ohne Zweifel manche anregende Betrachtung, zumal für jemanden, dem, wie dem Herausgeber (Vorwort S. V) derartige Untersuchungen in Deutschland noch als sehr ungewöhnlich erscheinen. Auch mit ihrer Tendenz, die naturwissenschaftlichen Forschungsmaximen und Resultate für die historischen oder sagen wir anthropologischen Untersuchungen nutzbar zu machen, sind wir durchaus einverstanden. Wer die Menschheit nicht für ein abgerissenes Stück, eine von außen hineingeschobene Episode in der Natur ansieht, wer eine lückenlose Entwicklungsreihe zwischen höchster menschlicher Cultur und niedrigsten natürlichen Anfängen des Lebens fordert, der wird in der ganzen Entwicklung die allgemeinen Gesetze der Entwicklung organischen Lebens als bestimmend voraussetzen, so sehr sie durch Complicirung der Tatsachen modificirt und specificirt sein mögen. Die Herbeiziehung der Darwinschen Theorie zur Erklärung der Entwicklung der Menschheit ist für diese Ansicht selbstverständlich. So wenig in dem complicirtesten physiologischen Vorgang die Grundgesetze der Mechanik unwirksam sind, so wenig in irgend einem Puncte der Menschengeschichte das elementarorganische Gesetz der notwendigen Bildung zur Zweckmäßigkeit. Wir freuen uns über jeden Versuch, der in dieser Richtung gemacht wird. Uebrigens trägt die Naturwissenschaft der Geschichtswissenschaft damit nur schuldigen Dank ab: nicht nur dass Darwin selbst von historischem, nämlich nationalökonomischem Vorgang zu der Bildung seiner Theorie Anleitung empfangen hat, sondern die Geschichtswissenschaft ist schon lange, wenn man so will, Darwinschen Principien gefolgt. In der Tat liegt auf diesem Gebiet in gewisser Weise ihre Notwendigkeit sichtbarer am

Tage. Ganz konnte man hier niemals die causale Erklärung complicirter Gebilde abweisen: die allmähliche Bildung von Staaten, Religionen, Sitten, Gebräuchen, selbst Sprachen lag als eine historische Tatsache vor, die man, sobald wissenschaftliche Betrachtung auf einem Gebiet früher, auf anderem später an die Stelle mythologischer Dichtung trat, nicht ebenso einfach, wie die Entstehung von Gattungen in Botanik und Zoologie, durch einen einmaligen Schöpfungsact erklären oder vielmehr aller Erklärung entziehen konnte. Ebenso wenig konnte eine auch nur etwas tiefer blickende Geschichtswissenschaft sich an der Annahme einer Erfindung der das Einzelleben beherschenden Formen durch Menschenwitz, durch den Verstand hervorragender Geister oder durch Betrug und List von Priestern und Königen genügen lassen; jede Gegenwart war offenbar etwas, was niemals jemandes Absicht gewesen war hervorzubringen. Sondern beständig hatten sich Notwendigkeit und Absicht so gekreuzt, war das Endziel so vorwiegend von den Zufällen oder Notwendigkeiten bestimmt worden, dass man bei der Erklärung von Absichten ganz absehen konnte. So lag hier ein Gebiet zweckmäßiger, d. h. durch eine große Mannichfaltigkeit von Gliedern einen gemeinsamen Erfolg hervorbringender Schöpfungen, die aus niemandes Absicht gemacht, durch immanente Notwendigkeit sich gebildet hatten, zu detaillirtester Betrachtung in jedem Augenblick des Entstehens vor.

Dass eine rohe ethische Ansicht durch die Hinweisung auf die Naturgesetzmäßigkeit der fortschreitenden Entwicklung der Art durch Eliminirung der wenigst begünstigten Individuen eine auf Ausbeutung der gesellschaftlich unterdrückten Classen durch die Bevorzugten gestellte socialpolitische Gesetzgebung zu rechtfertigen versucht, darf uns nicht abhalten, die Herschaft des Gesetzes über die bisherige Entwicklung zuzugestehen. Das Verfahren der Natur ist uns überall kein Vorbild, sittliche Tugenden sind Siege über natürliche Neigungen, vor allem über den ursprünglichen uneingeschränkten Egoismus des Individuums; so wird auch die menschliche Gesellschaft sich von der Herschaft jenes

Entwicklungsgesetzes unter der Form des rücksichtslosen Sichselbstplatzmachens emancipiren können und müssen. Die Natur sorgt schon dafür, dass sie nicht rechtlos wird, dass nicht eine verkümmerte Art Folge einer auf Wohlwollen und Zusammenarbeiten begründeten Gesellschaft sei. — Auch möchte Ueberlegung verdienen, ob jetzt noch, in unserer complicirten Gesellschaft, die von der Natur am besten ausgestatteten Individuen in der Regel die günstigsten Aussichten auf Entwicklung und Ausbreitung ihrer Form haben, ob nicht vielmehr in unserer in ziemlich fest gruppirte Classen geteilten Gesellschaft der Zufall der Geburt den natürlichen Vorzügen körperlicher und geistiger Ausstattung die Auswahl der zur Formung und Fortpflanzung der Art zu bestimmenden Individuen zum großen Teil entwunden hat; namentlich die Selection der durchschnittlichen geistigen Führer, wenn man die Beamten- und Lehrerschaft als solche ansieht, dürfte sich als auf reinen Zufall gestellt erweisen. Der Herschaft eines so verbogenen, seiner wohltätigen Tendenz fast ganz beraubten Entwicklungsgesetzes kann man freilich die fernere Entwicklung des Menschengeschlechts nicht überlassen zu sehen wünschen. Dagegen wird man mit der Wirksamkeit desselben Gesetzes einigermaßen sympathisiren können, so lange es die Folge hat, den durch Naturanlage begünstigten Individuen und Gruppen auf Kosten der dürftiger ausgestatteten Raum zu schaffen. Diesen Vorzug hat einmal das Gesunde, Schöne und Starke, man mag mit den Armen und Elenden empfinden und ihnen hülfreich sein, darum wird man nicht aufhören zu wünschen dass nicht sie, sondern dass jene wirklich seien, wird also unter möglichen Existenzen, wie die zukünftigen Geschlechter sind, auswählend, dem weniger Vollkommenen die Wirklichkeit zu Gunsten des natürlich Vollkommneren verweigern. An den Anfang der Geschichte gestellt, mit der Voraussicht aller Möglichkeiten ausgestattet, würden wir dem Verfahren, das die Natur in der Erziehung des Menschengeschlechts eingeschlagen hat, unsere Zustimmung, wenigstens für eine lange Strecke der zurückzulegenden Entwicklung, kaum versagt

haben: konnte sie den Ureltern nicht eine voraussehende Vernunft geben, welche die Vervollkommnung des Geschlechts zum klar bestimmten, auf alle folgenden Generationen übertragenen und von ihnen festgehaltenen Zweck machte, — eine Vorstellung, die vielleicht noch mehr geeignet ist unser Gefühl als unsern Verstand zu beleidigen — welche Veranstaltung zur sicheren Bewirkung des Fortschritts war übrig, als dem jedesmal Fortgeschrittensten ein mechanisch wirksames Uebergewicht zu geben, wodurch es und seine Nachkommen die möglichen Abkömmlinge des Zurückgebliebenen und freilich auch dieses wirklich Seiende selbst aus der Wirklichkeit ausschlossen?

Ebenso wenig lehnen wir die Methode dieser Untersuchungen im Ganzen ab. Der Verfasser äußert sich über dieselbe nicht. Wir werden sie als psychologische und deductive bezeichnen können. Es werden die allgemeinen Grundzüge der geselligen Menschennatur aufgesucht und aus ihnen die allmählichen Gestaltungen des geselligen Lebens abgeleitet, freilich nur sehr im Allgemeinen; doch ist das kein Vorwurf. Ohne Zweifel ist das ein gangbarer Weg. Gegenüber einem falschen Empirismus, der Gesetze der geschichtlichen Entwicklung ursprünglich durch Beobachtung und Zusammenzählung historischer Facta zu gewinnen hofft, ein Irrtum, von dem der so verdienstvolle Buckle nicht frei ist, muss darauf hingewiesen werden, dass in diese unendlich complicirten Erscheinungen allein die hypothetische Deduction das erste Licht tragen kann. — Allerdings darf sich dieselbe nicht auf rein psychologische Betrachtung einschränken. Der Mensch ist nicht ein rein geistiges Wesen, seine Entwicklung lässt sich daher nur mit Herbeiziehung der Gesetze seiner Animalität construiren, und das gilt für die ersten Stufen seiner Entwicklung um so mehr, als auf denselben je weiter zurück, um so mehr die Animalität vorwiegt. Es ist ohne Zweifel anzunehmen, dass die ersten Fortschritte dem Urmenschen durch die leibliche Not abgezwungen sind, dass die erste Bildung der geselligen Institutionen veranlasst und in ihren Formen bestimmt worden ist durch dieselbe Notwendigkeit:

gemeinsames Handeln in Angriff und Abwehr im Kampf mit der Natur oder den Menschen um physische Bedürfnisse. Das Verhältnis des Menschen zur Natur als Ernährerin, also die wirthschaftlichen Verhältnisse mit modernem Ausdruck, war das wesentlich Bestimmende für seine erste Entwicklung, ist es übrigens in viel höherem Maße bis auf den heutigen Tag geblieben, als bisher von unsern diplomatisch-militärische Zufälle erzählenden Historikern anerkannt oder wenigstens zum Ausdruck gebracht wird. Physiologische, culturgeographische und nationalökonomische Betrachtungen müssen daher zu psychologischen hinzutreten, um die Deduction zu ermöglichen. Peschels Forschungen geben von dem glücklichen Erfolg dieser Combination manches glänzende Beispiel.

Der Verfasser hat erstere gänzlich bei Seite gelassen. Er gibt so gut wie ausschließlich psychologische Betrachtungen. Was er behandelt, sind daher eigentlich überall nur die in der Menschennatur liegenden Dispositionen, z. B. für Sittenbildung oder für fortschreitende Umbildung. Dagegen bleiben die einzelnen Reize, welche mit den Dispositionen zusammen erst Ursachen jeder Bildung sind, außerhalb der Betrachtung. Dass die Menschen fähig sind Sitten zu bilden, mag er etwa nachgewiesen haben; aber warum schlief diese Fähigkeit auf der frühesten Entwicklungsstufe? war die Natur des Menschen eine andere? was erweckte sie später? was gab ihrem bildenden Triebe die bestimmte Form, so dass hier solche, dort solche Sitten hervortraten? Der Zufall? etwa derselbe, der in der Darwinschen Theorie neben unnützen auch die nützlichen Abweichungen hervorbringt, die dann durch Vererbung und Auswahl sich häufen? Oder können wir vielleicht hier den Zufall, der die Rolle des Geburtshelfers der neuen Form spielt, etwas genauer bezeichnen? Auf diese Fragen giebt er keine Antwort; er deutet auch nicht einmal an, dass er an ihnen vorbeigeht. Es mag dahingestellt sein, ob diese Unorientirtheit über Methode und abgeschlossene Gestalt solcher Untersuchungen dem Verfasser selbst eigentümlich ist, oder ob er, als er diese Aufsätze schrieb,

absichtlich von Erörterungen absah, deren Anstellung freilich nur dem Buch zur Pflicht gemacht werden kann.

In eine Prüfung der einzelnen Ergebnisse der Untersuchungen einzutreten, scheint nicht erforderlich. Dass dieselben nicht allzu sehr aus der Tiefe geschöpft sind, liegt auf der Hand. Wie konnte z. B. an einer Frage vorbeigegangen werden, wie die ist: woher denn die Erörterung, welche als treibendes Princip des Fortschritts bezeichnet wird, komme? Die Erörterung ist ein Aeußeres: was ist der innere Habitus, aus dem sie entspringt? Und welcher Reiz trieb sie aus der auf der zweiten Stufe schlummernden Fähigkeit hervor? Selbstverständlich ist doch alles das nicht. Die absolute Gebundenheit an die Sitte schnitt Reflexion und Räsonnement ab; wie soll nun Erörterung in eine so constituirte Gesellschaft Eingang finden? Ist das nicht selbst eine so große und schwere Neuerung, dass alle folgenden dagegen klein sind? — Freilich in einem Aufsatz einer englischen Zeitschrift mochte es für englische Ohren selbstverständlich klingen, dass Erörterung in Parlament und Presse der allererste, unverrückbare, unbezweifelbare, unableitbare Ursprung alles Fortschritts, aller Cultur sei, welcher Ansicht denn auch der Verfasser ausdrücklich huldigt (S. 231).

Auch das Problem des Uebergangs von einer prähistorischen, atomisirten Gestaltung des Menschengeschlechts zur Bildung von Gruppen oder Nationen hätte schärfer gefasst werden können. In einem vorausgesetzten Urzustande des Menschen oder seiner Ureltern stand, so werden wir annehmen müssen, das Individuum unter der absoluten Herschaft des Gattungscharakters, in seinem Handeln durchaus von demselben in Form des Instincts bestimmt, jedes ein vollständig die Gattung repräsentirendes Exemplar. In einem späteren Zustande finden wir statt völlig gleicher, aber völlig selbstständiger Ausprägungen des Gattungscharakters Gruppen von differenzirten aber zusammengehörigen Individuen. Diese Gruppen erscheinen jetzt selbst als Träger von Instincten: Sprache, Bräuche, Sitten, Mythologien haften in keinem Individuum als Subject, sondern in den Gruppen selbst. Es

ist damit gleichsam ein Organismus höherer Art entstanden, an dem das Einzelwesen nur ein abhängiges Glied ist; abgetrennt von seinem Körper würde es aufhören zu sein, was es an ihm ist, während das vereinzelte Tier dasselbe bleibt. Wie entstehen diese neuen Organismen mit neuen ihnen eigentümlichen Instincten? Wie geschieht die Hervorbildung von socialen Instincten aus individualen Instincten? Es ist offenbar, dass der Hinweis auf Nachahmung und Ausschließung des Abweichenden auf diese Frage keine Antwort ist. Nicht die Assimilirung ist das zu Erklärende, sie ist auf der Stufe des Tierlebens vollständig erreicht, sondern die Differenzirung der Individuen und Organisirung zu Gemeinschaften.

Nachtrag. Der Titel der englischen Ausgabe obigen Werkes ist: *Physics and Politics,* or Thoughts on the application of the principles of natural selection and inheritance to political society; am besten bezeichnet die französische Ausgabe den Inhalt durch den Titel: Lois scientifiques du développement des nations.

Fr. Paulsen.

Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt von Dr. Gustav Glogau. Berlin, Dümmler 1876. X u. 176 S. 8.

Die historische Stellung des Buches wird durch seinen Titel vollständig bezeichnet, es schließt sich durchaus an Steinthals Untersuchungen an, mit dem Zweck eine scharfe und sorgfältige Entwicklung der Steinthalschen Lehren zu geben, welche geeignet erscheint, dieselbe bei ihren Anhängern noch mehr zu befestigen und das Verständnis des Steinthalschen Buches zu erleichtern. Die Formeln sollen zusammenhängend entwickelt werden; an den 3. Teil S. 69 f. und seine Resultate möge sich die Prüfung zuerst wenden. Obwol die Lectüre des Buches nicht zu den leichten gehört,

scheint mir der .Verfasser seine allgemeine Aufgabe gelöst zu haben; die natürliche Schwierigkeit dieser Untersuchungen lässt sich nur bis zu einem gewissen Grade überwinden. Für Leute, welche bei psychologischen Formeln gleich an mathematische Psychologie denken, schien es dem Verfasser mit Recht nötig zu erwähnen, dass er die Mathematik von Herbarts Psychologie für totgeboren hält und somit von einer Erneuerung der mathematischen Psychologie nicht die Rede sein kann. Und was sollen uns die Formeln überhaupt darstellen? Auch wenn sie alles leisteten, sagt Steinthal S. 207, was sie nach ihrer Anlage und Richtung leisten können, so würden sie immer nur ein abstractes Bild von konkreten Vorgängen geben.

Allen, welche eine Theorie vom Ursprung der Sprache nicht eher billigen wollen, ehe sie nicht durch historische Daten belegt ist, oder denen das Problem als ein noli me tangere gilt, werden psychologische Vermutungen über die embryonale Sprachstufe (S. 71—88), die erste Entwicklung von Sprache und Geist (88—118), die zweigliedrige Satzform (119—174) mehr oder minder träumerisch scheinen; auch wer jene Ansichten nicht teilt, wandelt vielleicht am besten auf dem eignen Pfade des Meinens, — indessen gestatte ich mir zu jenem dritten Teil einige kurze Bemerkungen. Drei Fragen nämlich drängen sich auf: 1) was versteht der Verfasser unter Wurzel, wie verhält sie sich zum Reflexlaut? 2) sind die Reflexlaute gleichartig in ihrer bezeichnenden Kraft, gleichwertig für die Entwicklung der Sprache? 3) wie denkt sich der Verfasser die Zahl der Reflexlaute und die Entstehung der zweigliedrigen Satzform?

Wurzeln nennt Glogau Warnehmungsreflexe oder Lautgeberden (72, 73); aus ihnen müsse sich erst Sprache entwickeln; soll man ganz hypothetisch die »urälteste Form« der Reflexlaute bestimmen, deren Lautbestand auch nur annähernd zu bezeichnen unmöglich sei, so seien zu unterscheiden 1) interjectionale Elemente, 2) die sog. Demonstrativ- oder Pronominal-Wurzeln, 3) die eigentlichen Warnehmungsreflexe. Nicht nur aus diesen, sondern auch aus den beiden

ersten können unter Umständen Nomina und Verba werden (93). Die interjectionalen Elemente sind nach den Völkern roher und zarter, beim sanskritischen Sprachstamm haben sie eine besondere Verwendung gefunden.

»Wenn nämlich eine ganz bekannte Anschauung in einer eigentümlichen Bestimmung geboten wird, die sich stofflich gar nicht erfassen lässt, sondern nur als ein Nebeneindruck, den der bekannte Gegenstand diesmal oder auch immer gewährt, so wird dieser Umstand zartfühlende Gemüter so afficiren, dass er ihnen einen interjectionalen Laut entreisst. Auf diese Weise erkläre ich mir die Entstehung der Bezeichnung des Femininums und vielleicht auch wol das s und m des Nominativ und Accusativ, falls dies direct symbolische Bezeichnungen sein sollten.« Hat der Verfasser bei dieser Schilderung die indogermanischen Sprachen im Auge, so steht seiner Theorie entgegen, dass hier interjectionale Elemente, die ja von den pronominalen gesondert werden, als Suffixe nicht nachweisbar sind. Nun ist aber öfter die Rede von interjectionalen Elementen in den Mande-Negersprachen. (§ 582. 282 f. 218 b. 288. 403. 331. 595. 603 f. 631). Da heißt es p. 254: »Die Hülfsstämme, die keinen materiellen Sinn haben, schließen sich an den Kreis der Interjectionen. Sie zeigten sich zum Teil entschieden als rein emphatisch .. ein solches Verhältnis nun scheint mir durchaus primitiv und onomatopoetisch, ist auch eigentümlich und scheidet jene Sprachen namentlich von denen der mongolischen Rasse. Diese Partikeln stehen in der Mitte zwischen Interjection und Pronomen und sind auch von den indogermanischen Suffixen im Ursprung verschieden. Diese zeigen die kräftigsten Consonanten und müssen von Anbeginn bestimmtere Bedeutung gehabt haben. Eben darum haben sich in den Mandesprachen die Suffixe nicht zu rein formaler Bedeutung erhoben, sondern sind in der Sphäre des Gefühls stehen oder ihr nahe geblieben, während die indogermanischen von bestimmten Anschauungen ausgehend Exponenten bestimmter Vorstellungsverhältnisse wurden.« Hier ist aber die Verwendung interjectionaler Elemente für die Declination, worauf

doch Glogau hinaus will, kaum vorhanden; vielmehr sind sie Constructionspartikeln. Wenn sich aus Wurzeln der 1. und 2. Classe Nomina und Verba nicht nachweisen lassen, so würde man Steinthal beistimmen, welchem die Interjectionen noch nicht einmal die Anfänge der Sprache sind (§ 487. 523. 524).

In der Tat ist mir unbekannt, an welche sprachgeschichtlichen Tatsachen der Verfasser denkt, wenn er S. 95 sagt: »auch scheinen die Reflexe der ersten und zweiten Classe wegen ihrer unsinnlichen Bedeutung (?) sehr geeignet als Verba zu dienen, wozu sie ja auch in der Tat oft genug entwickelt worden sind.« Tylors Primitive Culture I p. 169 f. Beispiele dafür, dass aus Interjectionen sich Nomina und Verba entwickelt hätten, sind für mich nicht überzeugend.

Verschwiegen kann übrigens nicht werden, dass Glogau (dessen Behauptung S. 95, die Sprache bestehe auf ihrer ersten Stufe aus lauter Wurzeln, noch gebe es keine grammatischen Kategorien, nicht misverstanden werden soll) mit seiner Interjections-Theorie bei Pott, wie es scheint, Billigung finden muss; denn in den Et. F. 2. Aufl. III 35 heißt es... »da ich für den indogermanischen Sprachstamm durchaus noch nicht für ein unbestrittenes Axiom halte, als müssten durchweg ohne Ausnahme alle noch zum Teil bloß mitbedeutsame Bildungsmittel zuvor selbständige Wörter gewesen sein und hätten nie und nimmer mit den Wurzeln zugleich und an ihnen erzeugt sein können.«

Wie steht es nun mit dem s und m des Nominativ und Accusativ? Zu den interjectionalen Elementen möchte es Glogau rechnen »falls es direct symbolische Bezeichnungen sein sollten«, d. h. falls dieses s und m nie mehr gewesen wären als s und m? Dann sind es keine direct symbolischen Zeichen; denn alle Sprachforscher sind wenigstens darin einig, diese beiden Buchstaben als R e s t e zu betrachten (Pott Et. F. III [2] 17 f.). Nun sagt Steinthal Charact. 1860 p. 301: »es kann auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Laute s, t, m mit symbolischer Kraft wirken; das lebendige s ist für den Nominativ der persönlichen oder persönlich

gedachten Wesen, das tote t für Sachen, das stumpfe m für das leidende Wesen und das Sachliche.« Wer möchte an der symbolischen Kraft dieser Laute, d. h. daran zweifeln, dass sie einen bestimmten Gefühlswert hatten schon ehe sie, verkürzt, zu Suffixen wurden? Solcher Bedeutung der Laute ist ja auch Pott nicht abgeneigt. Allein direct symbolische Zeichen sind diese Suffixe nicht.

Die Zahl der ursprünglichen Reflexe betreffend, so bin ich überzeugt, dass etymologische und psychologische Analyse uns noch darüber belehren wird, wie eine sinnreiche Sparsamkeit verstand, mit einer beschränkten Anzahl von Wurzeln allmählich den ganzen Reichtum der Sprache zu schaffen. Und diese appercipirende Kraft scheint mir Glogau zu gering anzuschlagen; ich stelle mir hier die Sache anders vor als Glogau, dessen Anschauungen den §§ 538, 539 bei Steinthal zu entsprechen scheinen.*) Ich glaube nicht an den Reichtum von Reflexen, der ihm S. 75, 146, 147, 143 vorschwebt, und sehe nach seiner Darstellung nicht die Grenze zwischen der pathognomischen und charakterisirenden Stufe. Gerade da aber beginnt eigentlich erst Sprache, wie er selbst glaubt, hierin mit Steinthal übereinstimmend, der § 547, 537, 492 Anfang der Sprache das Ende der Zeit nennt, wo man sich damit begnügte, seine Warnehmungen als Anschauungsinhalte durch ein onomatopoetisches Gebilde und Geberden darzustellen; das Hauptgewicht fällt also auf die charakterisirende Stufe, den zweigliedrigen Satz.

Schließlich freue ich mich gestehen zu können, dass die vom Verfasser in der Vorrede und am Schluss geäußerte wissenschaftliche Gesinnung völlig die meinige ist.**)

Dr. K. Bruchmann.

---

*) Vgl. jetzt meinen »Ursprung der Sprache« in 3. Aufl. Schluss.
Steinthal.

**) Wir bringen die vorstehenden Bemerkungen unseres geschätzten Mitarbeiters über die durchaus dankeswerte Schrift des Verfassers, obwohl in jenem eine eigentliche Würdigung und Charakteristik dieser nicht gegeben wird. Eine Hervorhebung dessen, wodurch Glogau um die Feststellung und Erläuterung unserer Theorie sich wohl verdient



Ueber deutsche Volksetymologie von Karl Gustaf Andresen. Heilbronn 1876. 146 S. 8.

Der Verfasser verdient wegen der Veröffentlichung seiner reichhaltigen Collectaneen unsern Dank und wird gewiss recht gut zur Orientirung in diesen Dingen dienen. Dass seine Sammlungen so umfangreich ausfielen, hat seinen Grund zum Teil in dem weiteren Begriff von Volksetymologie, welchen der Verfasser seiner Arbeit zu Grunde legte. Nachdem er die Neigung der verschiedenen Sprachen zu volkstümlicher Deutung, der griechischen, lateinischen, französischen, englischen, italienischen, spanischen, neugriechischen, holländischen auf S. 14—27 charakterisirt hat, wendet er sich zur deutschen, für deren verschiedene Perioden er folgenden Unterschied angibt. »Fast alle Wörter, welche im Ahd. und Mhd. durch Anlehnung und Umdeutung entstellt sind, wofern nicht ein bloßes Spiel mit Worten vorliegt, gehören einer fremden Sprache an, während das Nhd. viele aufweist, die auf heimischem Boden erwachsen sind. Dies ist begreiflich vermöge der großen Entartung der Sprache im Verhältnis des Nhd. zum Ahd.« Der Verfasser führt dann Beispiele an nach den Rubriken Local- und Straßennamen, Städte, Dörfer, Burgen, Personennamen, Tiere, Pflanzen, Steine, Naturerscheinungen, der menschliche Leib, Krankheiten und Heilmittel, Waffen, Speise und Trank, Geld, Spiel u. s. w. Der ganzen Anlange der Arbeit nach wäre es wol von geringerem Gewicht, wenn sich unsere Meinung bestätigte, dass von den gesammelten Namen manche nicht hierher gehören und ein noch geringerer Teil als der Verfasser annimmt, der seine Zweifel oft unverschwiegen lässt, sicher gedeutet werden kann. Mit dem gleichen psychologischen Interesse wird sich hier, wie auch sonst, zuweilen eine andere psychologische Deutung einstellen. K. Bruchmann.

---

gemacht und unsere volle Anerkennung erworben hat, musste die Bescheidenheit von diesen Blättern fern halten; kritische Bedenken von ihm und gegen ihn aber werden besser an anderem Orte in Zusammenhang mit positiver Fortbildung gegeben werden. Die Redaction.

Die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik

im Lichte der neueren Psychologie

von

Dr. Gustav Glogau.

> Die Recension (welche mit vieler Vorliebe des Recensenten für Hrn. Fichte abgefasst ist) sieht mir wie eine Art von Gespenst aus, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die danach hascht, vor sich findet. Das bloße Selbstbewusstsein und zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne dass die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne und selbst über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser.
>
> Immanuel Kant, Rosenkranz u. Schubert XI, 190.

> »Objectiver Idealismus« kann allerdings unsere jetzige Aufgabe der Philosophie genannt werden; aber nicht darin kann er liegen, dass wir uns einbilden — denn mehr als Einbildung ist es nicht — in den Wurzeln der Subjectivität das Object bereits zu besitzen.
>
> Steinthal, Gesch. der Sprachw. S. 271, Anmerkung.

Vorbemerkung.

Mit dem vorliegenden einleitenden Aufsatze beabsichtige ich die Veröffentlichung einer Reihe von Arbeiten in dieser Zeitschrift zu beginnen, welche, innerlich eng zusammengehörend, zusammengenommen den Versuch bilden sollen, die

Denkweise und die Ergebnisse der neueren Psychologie für die erneute principielle Klärung der Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens und des sittlichen Handelns nutzbar zu machen. Es soll aber damit der Beweis geführt werden, dass (wie ich im VIII. Bde. dieser Zeitschrift S. 386 und später in dem Vorwort zu meinem Buche: Steinthals psychologische Formeln S. IX behauptet habe) die neuesten Fortschritte der Psychologie in der Tat einen Wendepunkt nicht bloß für diese Wissenschaft selbst bezeichnen, sondern für das ganze nach-kantische Denken überhaupt. Mit ihrer Hülfe wird es uns nämlich möglich, das Grundproblem der neueren Philosophie — das Verhältnis von Subjekt und Objekt — zarter und glücklicher zu analysiren, als es bisher geschehen konnte und über Ursprung und Wert der gesammten Kategorien der Metaphysik und Ethik eine bestimmtere und besser gesicherte Einsicht zu erwerben*).

Dass ein solcher Versuch sehr großen Schwierigkeiten unterliegt, wird Niemand übersehen, der mit den einschlagenden Fragen vertraut ist, und hat mir selbst am wenigsten entgehn können, obwohl ich, oder gerade weil ich seit mehreren Jahren lebhaft mit ihm beschäftigt bin. Unverächtliche Vorarbeiten zu demselben habe ich übrigens in einzelnen Abschnitten meines eben genannten Buches der beteiligten Lesewelt bereits vorgelegt. Indem ich nun aber jetzt an die systematische Ableitung derjenigen Begriffe, auf welchen alles Denken und Handeln, als auf seinen Grundlagen ruht, herantrete, geschieht es mit dem klaren Bewusstsein, im günstigen Falle nur auf ein teilweises Gelingen hoffen zu dürfen. Dennoch schien es der Mühe wert, einmal zuzusehen, wie weit man auf dem neuen Boden in dieser Richtung gelangen könne. — Ich glaubte aber gerade bei den Lesern dieser Zeitschrift auf ein freundliches Entgegenkommen rechnen zu

---

*) Steinthals Aufsatz: Geist und Natur, S. 7ff. dieses Bandes der Zeitschrift, hat dies bereits unternommen, ohne jedoch bis zur Wurzel der Antinomie vorzudringen. Dies werde ich durch eine ausführliche Kritik am Schluss meiner eigenen Darlegungen zu beweisen versuchen.

dürfen, da meine Bestrebungen doch unleugbar an Steinthals bahnbrechende Tätigkeit unmittelbar anknüpfen und dessen gründlichstes Studium zur Voraussetzung haben. Den Vorwurf des Dogmatismus aber, der ohne Frage bei dem etwaigen Aufmarsch der Gegner das Feldgeschrei bilden wird, zumal diese Zauberformel über die mühselige Arbeit gründlicher Prüfung das Gewissen leicht und glücklich hinweghebt, bin ich gewiss, nicht zu verdienen. Vielmehr bilde ich mir ein, die kritische Frage voll und ganz zu beherschen. — Uebrigens wird die Sache für jetzt in keinem Falle noch über die ersten und allgemeinsten Principien hinausgeführt werden. Zu einer umfassenderen und weiter geführten Darstellung der Metaphysik und Religionsphilosophie würde (außer vielem Anderen) namentlich auch eine erneute Durcharbeitung meiner psychologischen Ueberzeugungen notwendig sein, und zwar nach Breite und Tiefe, wie ich eine solche am Schlusse der Formeln bereits versprochen habe. Denn die vertiefte psychologische Einsicht steht nach meiner Meinung zur Tiefe der Weltansicht überhaupt in geradem Verhältnisse. So kann ich die folgenden Abhandlungen mit eben dem Rechte eine Vorarbeit zu dem versprochenen »Grundriss der Mechanik des Geistes« nennen, wie die »psychologischen Formeln« eine Vorarbeit für diese Abhandlungen gewesen sind. —

Einleitung.

Es wird wohlgetan sein, in einer ersten einleitenden Betrachtung die Aufgabe, welche ich mir gestellt habe, genau zu verdeutlichen. Da aber die bestimmte Formulirung einer Aufgabe jedesmal eine gewisse unbestimmte Hindeutung auf die Art ihrer Lösung notwendig einschließt, so dürfte die Bitte nicht überflüssig erscheinen, der Leser wolle solche auf unseren künftigen Weg fallende Streiflichter nicht etwa in willkürlicher Zurechtrückung für die Antwort selber nehmen, welche in den folgenden Aufsätzen nach und nach gegeben werden soll. Vorläufig gilt es nur, die Aufgabe so klar und bestimmt wie möglich zu zeigen.



§ 1. Die entgegengesetzte Erscheinungsweise des Geistes und der Natur.

Das menschliche Innere oder die Welt des Geistes, und wenn wir (da doch z. B. die Tiere ebenfalls ein inneres Leben bezeugen) die Grenze fürerst hypothetisch soweit als möglich vorrücken wollen: überhaupt jedwedes innere Leben, welches den Dingen, sei es in ihrer Gesammtheit, sei es nur einem Teile derselben, zukommen mag, steht in einem bestimmten Gegensatze zur Außenwelt oder der Natur. Seine äußere Bezeichnung hat dieser Gegensatz in den Worten »Materialität« und »Immaterialität« gefunden, welche schon selbst darauf hindeuten, dass die Begriffe, welche durch sie gedacht werden sollen, einer von dem anderen getrennt, auch nicht einmal in einer Nominaldefinition festgehalten werden können. Es sind Wechselbegriffe, durch welche die Metaphysik, so lange sie von dem Substanzbegriffe noch völlig absieht, die verschiedenartige Erscheinungsweise der beiden großen Kreise von Tatsachen charakterisirt, in welche die menschliche Erfahrung, so zu sagen von selbst, auseinandertritt. Die Natur, sagt man, ist die Welt der festen gegenständlichen Gestaltung und äußeren Bewegung; ihre Erkenntnis wird wesentlich durch die Sinne vermittelt. Der Geist dagegen fühlt und empfindet, denkt und will: er kann nicht äußerlich wargenommen, sondern nur innerlich erlebt werden. Die Natur ist das Object, der Geist das Subject.

Jedoch der Geist erlebt u. a. vornehmlich gerade auch die Natur, und zwar ist dieses Erleben der Natur ihm selber so wesentlich, dass darin Ursprung und Grundlage des Geistes zu suchen ist. Die sinnliche Anschauung nämlich ist es, in welcher die Natur für uns zur Erscheinung kommt. Aus ihr aber erheben sich, als der gemeinsamen Wurzel, auch alle geistigen Schöpfungen. — Das erste Fühlen und Denken und Wollen geht völlig in sinnlicher Empfindung auf; diese ist weder schon Anschauung, noch weniger aber ist sie das, was wir Geist nennen, sondern sie ist der Stoff zu diesen höheren Bildungen. Je fester und bestimmter aber die Anschauungswelt sich aus der sinnlichen Empfindung dann

weiter hervorbildet, um so freier und selbständiger tritt gleichzeitig die geistige Tätigkeit hervor und setzt sich der passiven Anschauungswelt als ein wesentlich Anderes gegenüber. — Der Natur wiederum ist es ebenso wesentlich, dass sie vom Geiste erlebt werde: sie wäre gar nicht, falls sich nicht in der Anschauung lebender Wesen das Weltbild in einer für alle im wesentlichen zusammenstimmenden Erscheinung fortwährend erbaute. Je höher und selbständiger also der Geist sich entfaltet, um so umfassender und glücklicher geprägt wird auch die Erscheinung der Außenwelt, d. h. in einer um so reineren und volleren Weise kommt die äußere Natur erst selber zum Dasein. Denn das Weltall an und für sich, außerhalb und vor dem Bewusstsein, ist ja dem Menschen ein Nichts. — So ist der Geist zwar das der Natur entgegengesetzte Andere und umgekehrt; dennoch aber oder gerade um dessentwillen kann der eine ohne die andere weder sein noch gedacht werden. Gerade die scharfe Erfassung dieses Wechselverhältnisses von Geist und Natur, das aus ihrem Gegensatze sich ergibt, ist für die richtige Bestimmung ihrer Begriffe das durchaus Wesentliche. Jede starre Isolirung der Glieder des Gegensatzes muss eine unheilbare Verwirrung in diesen grundlegenden Bestimmungen zur Folge haben. Wir werden diesen wichtigen Punkt daher durch eine kurze logische Betrachtung sehr bald noch genauer zur Anschauung bringen. —

Bei dieser ersten Bestimmung der Erscheinungsweise von Geist und Natur bleibt nun, wie gesagt, die Frage nach ihrer Substantialität noch völlig offen. Ob und wie das Aeußere und das Innere die entgegengesetzte Erscheinungsweise einer und derselben Substanz sei, oder ob sie nur aus der entgegengesetzten Natur verschiedener Substanzen verstanden werden können; wie ferner bei der letzteren Annahme die entgegengesetzten Attribute derselben im menschlichen Bewusstsein an einander zu gerathen vermögen; ja sogar ob man zu der Annahme des Substanzbegriffes überhaupt genötigt oder verpflichtet sei: das kann sich erst durch spätere Untersuchungen herausstellen. Zwar der Ge-



sammteindruck der Erfahrung dürfte uns mit einem wenig günstigen Vorurteil für die Cartesianische Scheidung von Geist und Natur erfüllen. Nirgends zeigt die Erfahrung Geist ohne Leib und ebenso wenig zeigt sie umgekehrt einen Körper, dem unabänderlich und unter allen Bedingungen jede eigene Regsamkeit abginge, so dass dessen absolute Starrheit jedes Für-sich-Sein ausschlösse. — Indessen alle diese Fragen des vor-kritischen Bewusstseins überschreiten bei weitem den Boden, auf dem wir uns gegenwärtig befinden. Hier stehen wir erst bei der Vorstellungswelt des erkennenden Subjekts und analysiren die charakteristischen Merkmale, welche dieselbe aufweist. Wir fragen noch gar nicht: wie sind dieselben zu deuten? und dürfen daher von einer »Erfahrung« als der Erkenntnis eines außerhalb gelegenen Objects noch gar nicht reden. Eben deswegen aber kann auch von dem Begriff der Substanz noch gar nicht die Rede sein. — Ob unsere Vorstellungswelt den Anspruch Erkenntnis zu sein, wird erheben dürfen; ob die Unterscheidung unseres Inneren in die Welt des Geistes und der Natur »Objectivität« beanspruchen kann, und in welchem Sinne sie dies tun darf: das haben uns erst die folgenden Untersuchungen zu lehren.

Wir haben also den Gegensatz von Natur und Geist nur erst ganz in abstracto gezeichnet. Zunächst erscheint er innerhalb des erkennenden Subjects als ein durchgreifender Unterschied, welcher die Gesammtheit des in Leben und Wissenschaft erworbenen Vorstellungsschatzes in zwei verschiedene Gruppen zerteilt, eine geistige Welt, unfassbar und ohne Schwere, und eine Welt der beharrenden sinnlichen Dinge. Es stehen sich also in unserem Innern gegenüber die geistigen Dinge wie: Liebe, Fleiß, die wissenschaftlichen Begriffe; und die sinnlichen Gegenstände wie: Kind, Buch, Pflanze. Beide tragen zunächst den Schein unabhängig in sich gegründeter Objecte an sich. — Obwohl sie aber selbständig und verschieden charakterisirt sind, sind doch die geistige Welt und die Welt der Dinge unleugbar durch mannichfache Beziehungen innig mit einander verbunden. Ja,



vielfach meinte man, dass die geistigen Dinge oder die Ideen die materiellen Objecte beherschten: die Ideal-Welt der Begriffe sei es, welcher die materielle Einzelheit am letzten Ende ihr Dasein und die Form ihres Verhaltens verdanke. Die Welt sei aus dem göttlichen Geiste hervorgegangen. Wenigstens jetzt, nachdem die Schöpfung einmal bestehe, schwebe das Netz der fertigen Begriffe und allgemeinen Gesetze wie ein Fatum über der trägen Masse der sinnlichen Dinge, deren Inhalt, Werden und Vergehen, gänzlich durch jene bestimmt sei. —

Nun ist freilich andererseits die auf sich selber ruhende Festigkeit der Ideen vielfach schon als ein bloßer Schein erkannt worden. Man hat eingesehen, dass unter Liebe, Fleiß, den Begriffen der Wissenschaft, kein gesonderter und für sich bestehender Inhalt zu denken sei, sondern dass alle Bewohner der Geisteswelt ohne Ausnahme nichts als die je sehr ähnlichen oder gleichen Beziehungsweisen innerhalb eines je bestimmten Kreises einander ähnlicher stofflicher Gegenstände bedeuten. Diese in der Verschiedenheit des Stoffes stets gleichen Beziehungen können zwar aus der zerstreuenden Mannichfaltigkeit desselben herausgezogen und zu abstracten Begriffen verdichtet werden; ihre Bedeutung aber und ihr eigentliches Wesen haben sie nur innerhalb des Stoffes, ohne welchen sie weder sein noch zum Begriffe verdichtet werden könnten. Sie bilden die immanente Lebendigkeit des Stoffes. — Danach also würde die geistige Welt gerade umgekehrt ihre Form und ihren Inhalt der materiellen Einzelheit oder doch wenigstens der Anschauung, welche von ihr im Geiste besteht, zu verdanken haben, da diese das Prius ist, aus deren Verdichtung die Begriffe hervorgehen. —

Doch auch mit der Priorität der sinnlichen Dinge ist's eine eigene Sache. Auch sie stehen durchaus nicht auf eigenen Füßen, so dass sie ein selbständiges Dasein beanspruchen dürften, das unabhängig von den Begriffen, so wie es ist, in den Geist hineintritt, eine Ansicht, welche dem älteren Sensualismus oder dem Realismus Von Kirchmann's entsprechen dürfte. Sondern schon in der Anschauung der sinnlichen Dinge sind subjective begriffliche Elemente implicite

enthalten, so dass die Anschauung selbst sehr verschieden ausfällt, je nachdem die begrifflichen Elemente geformt waren, mit welchen der Geist dem sinnlichen Reize entgegentritt; von einer gewissen Subjectivität aber kann sich die Anschauung niemals befreien. Der »Himmel« z. B. ist nichts als eine Zusammenfassung subjectiver Beziehungspunkte des Erdbewohners und auch von Dingen wie »Gebirg« und »Baum« und »Fluss« kann man kaum sagen, dass sie sich selbst als ein Ganzes der natürlichen Welt von einander schieden und in sich wüssten und fühlten. Allerdings mögen zu solcher Zusammenfassung objective Veranlassungen von größerer oder geringerer Bedeutung, welche der eigenen Natur der Dinge entstammen, überall für uns vorhanden sein; nichts desto weniger aber wird man einen starken Zusatz menschlicher Subjectivität in allem dem anerkennen müssen, was wir als selbständige und einheitliche Naturgegenstände aufzufassen gewohnt sind.

Demnach geht der Natur, wie wir sie in unserem Denken besitzen, ebenso sehr wie der geistigen Welt die auf sich beruhende Festigkeit und unantastbare Wahrheit ab, welche beide anfangs zu zeigen scheinen. Die sinnlichen Gegenstände, sahen wir, werden aus der sinnlichen Empfindung, dem primären Elemente, gebildet, indem sie willkürlich zur Einheit zusammengefasst und zu Dingen gestempelt werden, obwohl sie von solcher Zusammenfassung selber nichts wissen. Die Begriffe hinwiederum entspringen aus der weiteren Bearbeitung von Anschauungen, welche selber so wenig Objectivität zeigen. Wo liegt denn nun also Wahrheit und Wirklichkeit?! Sollen wir uns an die Begriffe halten? Aber sie sind nichts, als ein Auszug aus falsch gestempelten Dingen! Oder an die sinnliche Welt? Aber sie ist nichts, als ein Product der formalen, subjectiven Natur des Geistes, welche an den irdischen Standpunkt des Menschen gebunden ist und noch dazu gar nicht diejenige unbeugsame Identität mit sich selber zeigt, welche Kant der reinen Vernunft gegeben hatte. Niemand wird leugnen, dass ein Neger oder Indianer in einer ganz anderen Natur sich bewegt, als der

Weiße, und zwar weil er, vermöge seiner anders gearteten Subjectivität, seiner verschiedenen Begriffe, die Welt ganz anders auffassen muss. — So scheinen die Begriffe die Dinge zu schaffen und die Dinge die Begriffe; ein wirkliches Prius, scheint es, lässt sich für keine Seite dieses Cirkels begründen. Er löst sich in dem unbestimmten Nebel des Chaos.

So tief also schneidet dieser Gegensatz in das innerste Leben des Geistes und so wenig fest sind seine Seiten geformt! Die Einsicht in seine wahre Bedeutung und die genaue Bestimmung des inneren Verhältnisses und des eigentümliehen Wertes seiner Glieder mag nun für die Erforschung der Einzelheit als solcher nur von geringem Belang sein: für die tiefere allgemeine Erkenntnis hat sie jedenfalls eine grundlegende Bedeutung. Sie erst zeigt uns das Wesen und das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Gebiete und des ganzen Organismus der Wissenschaft und des Lebens, sie muss auf alle principiellen Fragen der Metaphysik und Ethik ein helles Licht werfen. Indem eine solche Einsicht die dogmatische Befangenheit der Kindheit, nämlich die falsch gebildeten und verholzten entgegengesetzten Begriffe über Geist und Natur, die man völlig getrennt hielt, von Grund aus zerstört, dürfen wir hoffen, in der Neubildung unserer Anschauungen, welche wir mit ihrer Hülfe versuchen wollen, nicht nur die tief einschneidenden Gegensätze, welche die Wissenschaften zerreißen, klarer und deutlicher zu durchschauen, sondern auch Zusammengehöriges, das etwa früher getrennt worden wäre, wieder in die rechte Beziehung zu einander zu setzen, und umgekehrt etwa früher ungerechtfertigt Verbundenes von einander zu lösen. Wir dürfen hoffen, durch sie zu einer reineren Auffassung der ganzen »Wahrheit« zu gelangen, deren Stücke die einzelne Wissenschaft zu erforschen sucht. Daher wird unsere metaphysische Untersuchung mit der Betrachtung dieses allgemeinsten Gegensatzes den Anfang zu machen haben.

§ 2. Das Wesen des Gegensatzes.

Fast muss ich fürchten, durch die Ausführlichkeit, mit welcher die ersten abstracten Bestimmungen dargelegt wur-

den, den Leser ermüdet zu haben. Indessen philosophische Untersuchungen verlangen stets große Geduld und namentlich in der Feststellung grundlegender Begriffe kann man nie sorgfältig genug verfahren. Wir wollen uns daher bei dem Gebotenen noch nicht begnügen, sondern jetzt das bisher Umrissene nach seiner formalen Seite mit Hülfe des nüchternen logischen Gesichtspunktes noch genauer verdeutlichen. Dazu müssen wir das Wesen des Gegensatzes betrachten, welches bisher immer noch nicht in seiner ganzen Tiefe durchschaut ist.

Natur und Geist erwiesen sich als einander entgegengesetzte Begriffe; keinem von beiden kam, gegen den andern gehalten, ein selbständiger Inhalt zu. Vielmehr lösten sie sich vor der weiter dringenden Betrachtung ganz auf. Zum Wesen eines jeden Gegensatzes aber gehört es, dass seine Glieder etwas Gemeinsames zeigen. Nicht bloß weisen sie jedes auf das andere, sondern auch beide auf einen höheren Gesichtspunkt, unter dem sie gemeinsam befasst sind, und dessen Weite eben durch sie bestimmt und gemessen wird. Sie erweisen sich der vertieften Betrachtung allemal als die entgegengesetzten Pole einer größeren Reihe zusammengehöriger Erscheinungen. Nur weil sie zu einer solchen Reihe gehören, finden sie sich in unserem Denken stets neben einander, so dass das eine Glied das andere notwendig in eine, wenn auch oft nur leise, Erinnerung bringt; und nur weil sie die äußersten Pole derselben bezeichnen, erwecken sie in uns das eigentümlich gespannte Gefühl, welchem sie den Namen Gegensatz verdanken. Begriffe aber, welche gar nichts mit einander gemein haben, nennen wir nicht entgegengesetzt, sondern wir nennen sie disparate Begriffe. — Welches ist nun dasjenige Princip, welches der Erscheinung der Natur und des Geistes gemeinsam zu Grunde liegt?

Damit die Glieder eines Gegensatzes das starre Anderssein verlieren, das sie anfänglich gegen einander zeigen, ist es nötig, diejenige Erscheinungsreihe in ihrer ganzen Breite aufzusuchen, zu welcher sie als die beiden Grenzen gehören. Als Grenzen derselben erfasst werden sie nämlich, ohne darum

ihre wesentliche Verschiedenheit einzubüßen, von der ganzen Reihe her eine neue Beleuchtung empfangen. Denn indem jetzt das eine Glied in continuirlicher Abartung aus dem anderen hervorgeht, bleibt es zwar immerhin als dessen Gegensatz bestehen; indessen durch die Einschaltung der weniger markirten Glieder der Reihe, welche sich der Beachtung anfangs ganz oder teilweise entzogen hatten, ist doch der Abgrund geschwunden, welcher sie bei der ersten unvermittelten Betrachtung getrennt hielt. Jetzt erweisen sie sich dadurch als verwandt und befreundet, dass sie als bestimmte Erscheinungsformen eines und desselben Princips, welches der ganzen Reihe gemeinsam zu Grunde liegt, erkannt werden.

Indem wir uns die Anwendung auf den verhandelten Gegenstand für später versparen, wollen wir zuerst den Gegensatz an und für sich betrachten. Beispiele des Gegensatzes aus dem gemeinen Bewusstsein sind etwa: hart und weich, Nacht und Tag, die organische Welt und die unorganische Natur, Hass und Liebe, Tod und Leben. Sie sind großenteils nur erst bei näherer Bestimmung als das, was sie sind, erkannt worden, nämlich als die äußersten Glieder einer und derselben Kette innerlich eng zusammengehörender Erscheinungen. Diese Bestimmung mag nun freilich oft leicht sein; oft ist sie wieder sehr schwer, wie teilweise schon aus den angeführten Beispielen hervorgeht. Am schwersten ist sie, wo tausend Bedingungen dahin zusammenwirkten, die entgegengesetzten Glieder ganz von einander zu reißen, sie starr zu fixiren und als geschlossene Massen in zwei feindliche Lager zu teilen. Dann fallen sie ganz auseinander und nur noch das dunkle Gefühl ihrer Feindschaft lässt ihren ursprünglichen Zusammenhang ahnen. In ihrer Feindschaft bewährt sich ihr Gegensatz; ihr Gegensatz aber ist der sichere Bürge für die im letzten Grunde identische Natur ihres Wesens. Dem Hass liegt Liebe zu Grunde und Liebe schlägt oft in Hass um.

Der Begriff des Todes also z. B. kann nur erst in seiner Beziehung zum Begriffe des Lebens richtig begrenzt und er-

kannt werden, und wie wir jetzt weiter hinzufügen wollen: nur dann erst, wenn er seiner scheinbar einfachen, überall durchaus gleichartigen Natur entkleidet, und auf die ihn constituirenden Elemente zurückgeführt worden ist. Ebenso die Weiche nur an der Härte. Für sich genommen sind sie als starre Einheit der begrifflichen Bestimmung ganz unzugänglich, die Schöpfungen eines halb noch mythischen Bewusstseins. Es gibt keinen Fürsten des Todes, welcher den Herrn des Lebens bekämpfte, kein Reich der Finsternis im Kampfe mit dem Reiche des Lichtes. Das sind nicht einander fremde, selbständige Gewalten, sondern es sind Erscheinungsformen eines und desselben Princips, welches sich trotz der Einheit seines Wesens unter entgegengesetzten Bedingungen ganz verschieden betätigt. — Ebenso verhält es sich aber auch mit den allumfassenden Gegensätzen »Begriff« und »Ding«, »Gott« und »Welt«, welche das gemeine Bewusstsein auseinanderreißt und in ganz verschiedene Sphären des Daseins versetzt. Es dürfen die äußersten Erscheinungsformen eines zusammengehörigen Ganzen niemals so fest zu heterogenen Gestalten geprägt werden, wie es in jenen Begriffen geschehen ist. Dadurch wird jede Vermittelung zwischen ihnen im Voraus ertötet. Ja, es bilden die Gegensätze selber gar nicht je **ein einzelnes Glied,** sondern sie bilden die größeren oder kleineren **Endabschnitte** der Reihe, in der jedes Glied die ganze Natur des einen und selben Principes betätigt, ob auch in verschiedenartiger Schattirung.

Wo beginnt das Leben und wo ist sein Ende? Dies fragen wir ebenso sehr in Bezug auf die Stufenfolge der Organismen, wie in Bezug auf die Entwickelung des einzelnen Individuums. Haarscharfe Grenzen lassen sich nirgends ziehen und überall zeigen die Begriffe in der concreten Anwendung in sich selber eine oft weitgehende innere Dehnbarkeit. Ihr Inhalt und Umfang wird immer ein anderer, entsprechend dem Gliede der Erscheinungskette, auf welches sie Anwendung finden, wie sie ja aus der wandelbaren

Erscheinungswelt abstrahirt sind, diese in größerer Verdichtung ausdrücken wollen. Wenn also der allgemeine Begriff von der individuellen Bestimmtheit auch absieht, so muss er eben in dem einzelnen Falle der Anwendung diesen Fehler stillschweigend wieder verbessern.

Oder ist es derselbe Begriff des Todes, den wir der »toten Natur« beilegen und den wir im Sinne haben, wenn wir vom Sterben des Menschen sprechen? Und wenn es im Großen derselbe Begriff ist, ist sein Inhalt in dem Worte »Tod« schon irgendwie enthalten und soll mit demselben gesagt sein, dass er jede Dehnbarkeit ausschließt? Hat ferner das Weizenkorn schon die pflanzenhafte Lebendigkeit und hat sie das abgemähte Stoppelfeld nicht mehr? Ebenso aber mit allem Anderen. — Der Physiker also, welcher die Gesetze der Aetherschwingungen kennt und den Einfluss widerstehender Medien; der Physiologe, dem das Wesen und die Bedingungen der Lebenserscheinungen, ihre Grade und ihre verschiedenartigen Classen vertraut sind; sie besitzen an ihrer Wissenschaft zugleich das Verständniss des Lichtes und der Finsternis, des Lebens und des Todes in ihrer ἀλλοίωσις, d. i. in ihrer allmählichen Entfaltung und ihrem wechselseitigen Uebergang in einander. Es ist der alte griechische Satz, dass es ein und dieselbe Wissenschaft mit dem Entgegengesetzten zu tun hat.

Wir haben also bei der Betrachtung von Gegensätzen vor allem die starre und unwahre Meinung zu meiden, als ob dieselben irgendwie einen sachlichen Inhalt unmittelbar zum Ausdruck zu bringen vermöchten. Nun darf man aber auch weiter nicht glauben, dass Gegensätze einander immer und notwendig ausschließen müssten, wie es nach den Collectivbegriffen, die wir oben als Beispiele gewählt haben, den Anschein gewinnen könnte. Im Gegenteile, entgegengesetzt bestimmte Glieder eines größeren Ganzen suchen sich auf und ergänzen sich gegenseitig. Alles Dasein ist der Erfolg zusammenwirkender verschiedener Factoren, die eben deswegen, weil sie zusammenwirken, eine gewisse innere

Verwantschaft besitzen müssen. Nun wird aber die Totalität eines Wesenskreises durch die Gesammtheit der Erscheinungsformen erfüllt, welche ein bestimmtes zu Grunde liegendes Princip umschließt und zulässt. Innerhalb dieses Kreises ist die Wechselwirkung umspannt; sie wird aber zwischen denjenigen der verwandten Gebilde, welche dennoch eine wesentliche Verschiedenheit zeigen, gerade am lebhaftesten vor sich gehen. Hart und weich können daher nicht nur ruhig neben einander bestehen, sondern auch zu einem bestimmten Zwecke zusammenwirken, hohe und tiefe Töne ergeben, ineinander klingend, die musikalische Harmonie, die organische und die unorganische Welt stehen in ununterbrochenem Wechselverkehr, an welchen das Dasein der ersteren geknüpft ist. — Indessen nicht nur zu einem beiden Gliedern gleichgültigen Zwecke oder zu einem solchen, der nur dem einen von ihnen zu Gute kommt, kann Wechselwirkung stattfinden. Nehmen wir den Gegensatz der Geschlechter. Historisch hat sich derselbe doch wol aus dem indifferenten geschlechtlosen Zustande durch das Mittelglied des Hermaphroditismus entwickelt. Nun er aber da ist, sind die Rollen des Wirkens so an die beiden Glieder desselben verteilt, dass nicht bloß das Dasein und die Erhaltung der Gattung an ihr Zusammenwirken geknüpft ist, sondern die volle Darstellung des Gattungsbegriffes selbst (und zwar schon in der Tierwelt) nur durch die Ergänzung zu Stande kommt, welche beide einander gegenseitig gewähren. Seine dauernd fortschreitende Vertiefung ist der Mittelpunkt und die Grundlage geworden für jede über das Individuum hinausgreifende weitere Organisation im Tier- wie im Menschenleben. Der Anthropologe darf geradezu behaupten, dass ohne den Gegensatz der Geschlechter die erste Organisation der Gesellschaft, und d. h. die ethische Welt überhaupt, sich nicht hätte entwickeln können.

Eine Hervorbildung und ein solches Zusammenwirken entgegengesetzter Bestimmungen findet sich nun aber auf allen Gebieten des natürlichen und namentlich des geistigen Lebens in großartiger Ausdehnung. Nur so wird von der Natur die

volle Spannung der Kräfte erreicht. Indem das sich Gleiche einander fremd wird, strebt es, obwol es sich abstößt, dennoch wieder zu einander hin, um den Gegensatz seiner selbst zur eigenen inneren Ergänzung und Erhöhung des Daseins in sich hineinzuziehen. — Eine jede lebendige Entwickelung geht dahin, womöglich das Ganze der Lebensäußerungen in sich zu umfassen, die nach den inneren Bedingungen eines Wesens als möglich erscheinen. Da dieses nun, so zu sagen, nur durch eine Teilung der Arbeit und ein Zusammenwirken vieler getrennter Genossen, die den Erfolg ihrer Arbeit gegenseitig mit einander austauschen, zu erreichen ist, von denen jeder eine Seite des Ganzen zur Vollendung zu bringen sucht, so wird die Entwicklung um so reiner und wertvoller sein, wenn von Anfang an eine Entfremdung und Besonderung des gleichen Princips nach allen wesentlichen Richtungen, die es einschließt, hervortritt und scharf und bestimmt sich durchzusetzen vermag. Dann wird auch der Trieb nach Vereinigung des Getrennten später in entsprechendem Umfange und in entsprechender Stärke erwachen. Das Totalwesen aber, welchem nun wirklich die umfassende Vereinigung des Entgegengesetzten gelänge, nimmt gleich bei der Geburt den Todeskeim in sich auf: niemals kann die Verschmelzung der Gegensätze völlig zu Stande kommen. Durch seine endliche Zerstörung aber werden die alten Gegensätze wieder frei; sie haben jedoch jetzt durch ihr inniges Beisammen in einem umfassenden Ganzen Motive in sich aufgesogen, welche ihrer weiteren Entwicklung den Anstoß erteilen, zu einer höheren und gereinigten Form zu gelangen. Damit aber ist die Vorbedingung und der Keim einer zukünftigen neuen Zusammenfassung zu höherer Einheit geschaffen. — Solch' ein Widerstreben und Anziehen, Vergehen und Auferstehen der lebendigen Kräfte bildet den innersten Nerv des Lebensprocesses. Damit ist zugleich auch die Tendenz eines dauernden Fortschritts gegeben.

Wo sich also nur immer entgegengesetzte Verhältnisse finden, da kann man gewiss sein, dass zugleich mit der

Ausbildung des einen der Glieder auch das andere, ihm entsprechende, entwickelt worden ist, und wo das eine verkrüppelt ist oder fehlt, auch das andere nicht vorhanden sein kann. Denn nur wo beide Seiten des Gegensatzes vorhanden sind, kann durch deren gegenseitige Anziehung und Abstoßung eine anfangs schwache Differenzirung nach und nach sich zu voller Schärfe herausarbeiten, indem durch diesen Process die Glieder ihre entgegengesetzte Natur erst erlangen. Wo man also das eine Glied eines Gegensatzes zu entdecken vermeint, während das andere doch mangelt, da ist man im Irrtum. Entweder man hat das schwächliche, zeugungsunkräftige Zwittergebilde des Hermaphroditismus erfasst oder gar den völlig indifferenten primären Zustand, welcher sich zu dem entfalteten Gebilde wie die *δύναμις* oder der Urstoff verhält. — Denn auch die ersten Ausbildungen eines und desselben Princips nach verschiedenen Richtungen hin verharren solange in einer ruhigen Coordination, welche es zulässt, dass die in den verschiedenen Gliedern ganz gleichartigen Seiten in allen gleichzeitig zu einer hermaphroditischen Entfaltung kommen, welche niemand zu Gute kommt, aber freilich auch niemand schädigt, bis sie in Wechselwirkung mit einander geraten. Dann erst drängt die entstandene Spannung dahin, dass jedes Glied in der Betonung des ihm Eigentümlichen seinen Wert sucht und seine ganze Kraft in diese hineinlegt. Vorher aber ergab die zufällige differente Gestaltung, wie gesagt, nur hermaphroditische Bildungen. — —

Von dieser logischen Betrachtung wollen wir nun auf unsere Frage die Anwendung machen. Wir haben sie in einen eigenen Abschnitt verwiesen, um auch nur den Schein von uns fern zu halten, als ob wir die sachliche und die allgemeine Erwägung mit einander vermengten. Bei der sachlichen Betrachtung, selbst wenn sie so allgemein ist, wie die unsrige sein wird, müssen die lebendigen Kräfte und ihr Verhalten jedesmal als Tatsachen der Erfahrung einzeln aufgewiesen werden. Die allgemeinen logischen Verhältnisse aber, von denen soeben die Rede war, haben ihre Rich-

tigkeit und Wahrheit stets an der Erfahrung zu bewähren. Diese ist durchaus das Primäre und das Correctiv gegen überfeine oder falsche Speculationen, welche nur eine Abstraction aus der concreten Erfahrung sein dürfen. Es kommt also allemal darauf an, ob die Abstraction richtig gemacht worden ist.

§. 3. Das Bewusstsein als das Princip des erscheinenden Weltalls.

Schon aus der knappen Skizzirung des Gegensatzes von Geist und Natur, mit welcher wir die Einleitung begannen, muss das Princip, welches seinen Gliedern gemeinsam zu Grunde liegt, ganz von selber hervortreten. Sie sind beide nicht von einander gänzlich getrennte und selbständige Welten, sondern die Gebilde des menschlichen Bewusstseins. Denn auch die Natur — soweit sie für uns ein möglicher Begriff ist — entsteht und besteht nur in den Warnehmungs- und Denkacten lebender Wesen und hat außerhalb des Bewusstseins keinerlei Existenz. Wir dürfen also das Bewusstsein ausdrücklich als das gemeinsame Princip **beider** Hälften des erscheinenden Weltalls bezeichnen, des Geistes und der Natur, gleichgültig noch, was darunter des Genaueren zu verstehen sei. Die Erscheinungsreihe, welche die gesammte Tätigkeit des entwickelten Bewusstseins umspannt, enthält als ihre entgegengesetzten Pole einerseits dasjenige in sich, was wir unter Natur, andererseits dasjenige, was wir unter Geist zu denken gewohnt sind, und Natur und Geist erschöpfen den Begriff des Weltalls vollkommen. — Dabei bleibt aber recht wol möglich, dass das »Natürliche« und »Geistige« eine sehr verschiedene Bedeutung zulässt; ja es ist ein früherer und frühester Zustand des Bewusstseins denkbar, in welchem beide Glieder des Gegensatzes erst stumpf und unvollkommen entwickelt waren oder, in ungeschiedener Einheit verharrend, selbst der Anlage nach noch gar nicht existirten. Nachdem sie aber entstanden sind, wird ein gleichzeitiges Bestehen entgegengesetzter Gebilde als Formen ein und

desselben Principes, von dem sie beschlossen sind, und ein Ineinanderwirken derselben durch ihren Gegensatz durchaus nicht unmöglich gemacht. Vielmehr wird das Leben des Bewusstseins um so wertvoller und um so energischer sein, zu je vollerer und schärferer Entfaltung die Glieder des Gegensatzes gelangt sind.

Indem wir also das Princip des Weltalls ergreifen wollten, sind wir in die Geschichte des Bewusstseins geraten. Das innerste Wesen des Bewusstseins ist an sich selber schon sinnlich-unsinnlich, natürlich und geistig zugleich. Es erhebt sich aus sehr dunkelen Stufen, welche dem Nicht-Sein ganz nahe stehen und wol kaum noch die ersten Spuren dieses Gegensatzes hervortreten lassen, zu immer höheren Formen, und die Phasen seiner Entwicklung sind zugleich auch die Stufen des Weltalls, wenigstens soweit es dem Menschen erfassbar ist. Nur kann es dabei nicht ausbleiben, dass diese Entfaltung während ihres langen Weges vielfach in einseitiger Vorliebe geschieht, da eben nicht alle Seiten eines Wesens mit einem Male zur Geltung gelangen, wodurch die vielfache Gegensätzlichkeit, welche das Princip ursprünglich in sich trägt, zuerst unvollkommen und stumpf entwickelt wird, in Folge welcher Unterdrückung lebendiger Kräfte der Fluss der Entwicklung versanden und in fäulnisartiger Rückbildung stagniren muss. Dann bedeutet eine Gährung, welche die Gegensätzlichkeit des Daseins neu wieder hervorwühlt, den Anfang einer neuen Epoche, das Hervorbrechen ganz neuer, früher noch nicht in die Erscheinung getretener Kräfte. — Je einseitiger sich aber die entgegengesetzten Momente nach den verschiedenen Richtungen der Reihe nach entfalten, desto kraftvoller und vollständiger wird es geschehen, wenn nur der Wechselverkehr zwischen ihnen nicht gestört ist. Um so werthvoller aber wird auch die Zusammenfassung ausfallen, wo und soweit sie nur immer gelingen mag. — —

Wir konnten bis jetzt den geistigen Process mit Hülfe unserer allgemeinen Betrachtung des Gegensatzes nur erst in höchster Allgemeinheit bezeichnen. Das Gesagte ist freilich

noch voller Dunkelheiten und Widersprüche; wäre indessen dies nicht der Fall, so gäbe es ja keine Aufgabe mehr, die noch zu lösen ist. Die Lösung erst hat die Dunkelheit zu zerstreuen und die Widersprüche zu entfernen: jetzt gilt es, den Punkt fest ins Auge zu fassen, um den es sich handelt. — Man möge also alle Fragen zurückhalten, welche dem Wunsche entspringen, das Rätsel zu lösen. Die Lösung kann ja nur dann erst hervorspringen, wenn man die Widersprüche des Rätsels nach allen Richtungen hin in voller Schärfe und Genauigkeit erfasst hat. Wir aber stehen hier noch ganz an der Schwelle.

Aus dem Bewusstsein, sagten wir, sprießt der Geist hervor und ebenso die Natur. So wäre denn alles Denken und alles Sein innerhalb des Bewusstseins befasst, dieses das Princip des Weltalls. Es schließt aber die ganze Fülle seines Wesens eben als Weltall in dem Reichtum an Gestalten und Formen auf, den wir als Natur- und Geistesleben bezeichnen. Und zwar trägt jedes Volk, ja jedes Individuum, sein eigenes Weltall in seinem Kopfe, je nach der Richtung seiner Entwicklung und der Entwicklungsstufe, die es erreicht hat. Die Welt des Griechen und die Welt des Römers, die Welt des Affen und die Welt des Käfers sind nicht dieselbe Welt und noch weniger sind sie die Welt des Steines. Wie diese Welten sich nun zu einander verhalten, und wie das Ganze derselben zu fassen sei, das können wir hier, wo wir von dem Substanzbegriffe absehen mussten, von »Objectivität« nichts wissen und nur die Vorstellungswelt in unserem Kopfe betrachten, noch gar nicht bestimmen. Für unsere einzelne Welt aber gilt das Gesagte vollkommen, für sie und ihre besondere Entwicklung. — War nämlich der Gegensatz von Natur und Geist der allgemeinste und allumfassende, wie wir zu Anfang gesagt haben, so darf es uns nicht wundern, wenn wir das ihm zu Grunde liegende Princip nunmehr ausdrücklich als das einheitliche Princip des Weltalls bezeichnen.

Doch wohl gemerkt: des erscheinenden Weltalls. Es ist ja klar, dass das Weltall für uns nur soweit in Be-

tracht kommt, als es in dem Anschauen und Denken der einzelnen Wesen und in ihrem gegenseitigen Verkehr zur Erscheinung gelangt, sich Form und Gestalt gibt. Was nicht zur Erscheinung käme, das ungeborene Wesen der Dinge, das ist auch für uns nicht; wenigstens ist es nicht direct erfahrbar. Die Erfahrung allein aber bietet einen sicheren und zuverlässigen Boden. Sie mag nicht den ganzen Inhalt des Weltbaues umfassen: so umfasst sie doch dasjenige Stück, das dem Menschen zu umfassen vergönnt ist. Dies wird von Abgründen eingehegt, welche mit wächsernen Fittigen zu überfliegen ein Wahnwitz ist, der die vollständige Zertrümmerung der Wissenschaft zur notwendigen Folge hat. Denn das Princip selbst und seine Wesenheit kann nur soweit bestimmt werden, als Schlüsse, welcher die Erfahrung um ihres eigenen Zusammenhalts und ihrer eigenen inneren Klarheit willen bedarf, darüber ein Licht werfen. Was es in seiner ganzen Tiefe noch bergen mag, dahin reicht kaum der ahnende Glaube. Jedenfalls ist die Erfahrung allein das Material, aus dem uns rückwärts die Bestimmung der Principien, auf welchen sie beruhen mag, ermöglicht wird: die ganze Erfahrung, wie wir sie später bestimmen werden.

Ich erinnere nun noch einmal daran, dass die bisherige Bestimmung unseres Princips es mit dem Substanzbegriff noch gar nicht zu thun haben konnte. Wir haben hier weder an Fichtes Ich noch an Schellings Absolutes zu denken. Gerade das vorzeitige Hereinmischen dieses Begriffes verderbt die ganze Betrachtung und verstrickt sie in unauflösliche Widersprüche. Unter Bewusstsein also verstehen wir bisher nur diejenige Tatsächlichkeit, welche jeder Psychologe darunter versteht, indem wir die metaphysische Natur desselben ganz auf sich beruhen lassen. Ebenso konnten wir die Frage nach dem Principium Individuationis und der »Objectivität« der erscheinenden Dinge noch gar nicht aufwerfen, da wir die Erfahrung bisher nur als Tatsache im Kopfe des einzelnen Denkers angesehen haben.

Nun zeigt aber das Bewusstsein an und für sich, nämlich die unterste Stufe des Seelenlebens, welche der Erfahrung zugänglich ist, in der Tat noch gar keine Differenzirung in ein Subject und Object, Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur. Das sind vielmehr Schöpfungen erst einer weit vorgeschrittenen Entwickelung. Die niedere Tierwelt und in der ersten Zeit ihres Lebens auch der Säugling und die ganze Tierwelt überhaupt, verharrt in der ungebrochenen Einheit eines (bloß erst seienden), mehr oder weniger dunkeln Gefühls- und Empfindungslebens, in welchem Subject und Object sich noch nicht gegenüber treten, sondern ungeschieden in einander verharren und das heißt eben gänzlich noch fehlen. Diese indifferente Stufe, unter welche wir vielleicht noch weiter hinunter gehen könnten, beginnt jedenfalls mit so leisen Anfängen des Bewusstseins, dass sie der Bewusstlosigkeit nahe stehen. Sie ist aber für die Erfahrung vorhanden und eine Aufgabe für die Erforschung; sie ist das Früheste und Erste, von wo an sich die Entwicklung in ununterbrochener Reihe verfolgen lässt. Es ist sehr wichtig, die Existenz einer solchen indifferenten Stufe als Erfahrungstatsache fest im Auge zu halten.

Diese Stufe also ist etwas Anderes und Drittes als Geist und Natur. Sie liegt, wie wir eben gesehen haben, über den Gegensatz hinaus, in welchen die Wirklichkeit allemal sich gliedert, und ist die gemeinsame Wurzel desselben. Wir sehen hier die Intensität des eigenen lebendigen Innern mit der harten und starren Schale der Aussenwelt, welcher sie später gegenüber tritt, in eine Einheit zusammengedrängt, welche beiden zu Grunde liegt; — wir haben einen Keim vor uns, welcher weder Geist ist, noch auch Natur, sondern sich, falls es gelänge, seine Organisation in ihre ersten Anfänge zurück zu verfolgen, als das unbewusste und gestaltlose Wesen der Welt offenbaren muss. Aus ihm entwickelt sich die erfahrbare Wirklichkeit und zwar ist sie stets Geist und Natur zugleich. Die Intensität des eigenen Innern ist gar nicht denkbar, ohne die

Elemente der Sinnlichkeit, in deren lebendigem Genuss das Ich-Leben anfänglich aufgeht. Diese aber scheiden sich bei höherer Entwicklung, wenn wir alle Innerlichkeit aus ihnen zurücknehmen, aus dem Geiste heraus und schiessen zu dem Bilde der Außenwelt zusammen, indem nunmehr gleichzeitig der reine Geist der Außenwelt sich gegenüber setzt.

Als solches Bild nun sind sie eine harte und starre Schale, die von der Wissenschaft ihre Auflösung und ihre Deutung erwartet. Mit der wissenschaftlichen Deutung aber befinden wir uns schon wieder jenseits des Gegensatzes. Die Natur, wie sie die Wissenschaft schaut, ist das vom Menschengeiste beseelte Aeußere, nicht mehr das rauhe, seelenlose Wesen der ursprünglichen Anschauung. Dem Menschengeiste ist es aber wesentlich, die Außenwelt, welche ihm erscheint, von innen her zu beseelen. Diese ihm zur eigenen Entfaltung notwendige Tat ward daher bereits lange vor Entstehung der Wissenschaft in niedrigeren Formen von ihm vollzogen. Zeuge dess sind alle Mythologien. Als ein Meer ewiger und ununterbrochener Zerstörung und Wiedergeburt wälzt der (mythologische) Geist sich reinigend fort und tritt in die Wissenschaft über, in deren Formen sich nunmehr die alte Arbeit ununterbrochen fortsetzt.

Die indifferente Einheit nun von Geist und Natur, welche sich nicht in Subject und Object, die Grundform des Erscheinungslebens, zerspaltet, ist das reale Princip des Erscheinungslebens. Das kann doch nicht etwa befremdlich erscheinen? Auf anderem Boden sind ja auch die großen Naturforscher »echte Metaphysiker, welche inductorisch in das Innere der Natur, hinter den natürlichen Schein in das zu Grunde liegende Wesen der Erscheinung dringen. Hier ist Common sense und Induction ganz und gar von Metaphysik durchtränkt.«*) Wenn also der Erforscher der äußeren Erscheinungswelt auf Aether und Atom als die Principien der äußeren Erscheinung zurückgeht, die außerhalb der Erscheinung liegen, so darf auch die kritische Untersuchung

*) Steinthal: Zeitschrift für Vkps. Bd. VIII, S. 222.

nicht stutzen, wenn ihre principielle Betrachtung, welche beide Seiten des Weltalls gleichmäßig im Auge hat, über die unmittelbare innere und äußere Erscheinung hinausführt. Nur müssen wir Rechenschaft ablegen — und wir gedenken dieser Pflicht uns gründlichst zu unterziehen — was es wohl heißen könne: über die Erscheinung hinausgehen, eine Pflicht, der sich die Naturforschung ihrerseits entschlägt. — Ob und wie weit übrigens die Data vorhanden sind, unser Princip weiter zu bestimmen, kann in der Einleitung noch nicht gesagt werden. Es mag hier genügen, auf die unsichere Bestimmung des Atoms zu verweisen, die darum die Anwendung dieses Begriffes nicht unfruchtbar macht. Noch weniger natürlich können wir hier ausmachen, ob aus jenem Principe ohne die Mitwirkung etwelcher anderer Factoren die beiden Seiten der Welt in spontaner Entfaltung hervorgehen. Wären wir aber gezwungen, einen transcendenten Factor zu statuiren, so ist wieder deutlich zu zeigen, wie dessen Dasein und Mitwirkung auch nur gedacht werden könne. — Also sowohl wie die ursprünglichste Form des Bewusstseinsprincipes beschaffen sein mag, als auch durch welche Mittel es sich in der Form eines sich immer wieder zerstörenden Gegensatzes von »Innen« und »Außen« zu immer höheren Erscheinungsformen emporarbeitet, bleibe hier gänzlich dahingestellt. Die Untersuchung selbst wird diesen Fragen nicht aus dem Wege gehen. Vorläufig lerne man den Anblick dieses Grundproblemes ertragen, welches wir dem Leser in leise abschattirter Beleuchtung immer aufs Neue vor die Augen gestellt haben.*)

§. 4. Die Aufgabe der Metaphysik.

Es ist vor Philosophen oder doch philosophisch gebildeten Lesern gewiss nicht nötig, dasjenige, was über die Existenzweise der Natur mehrfach von mir bemerkt worden ist,

*) Vergleiche zu diesem § mein Buch: Steinthals psychol. Formeln, Dritter Theil II D, S. 107 ff.

des Näheren zu beweisen. Nur an solche aber kann ich mich wenden, indem ich Leser, denen der »etwas schwerfällige Unterbau« einer Weltansicht, »weniger unnötig schiene, wenn er wirklich gelesen und verstanden würde!« gänzlich bei Seite lasse. Kants Kritik und die Ergebnisse der Psycho-Physik haben in Deutschland die Richtung und Grundlage unserer Auffassung der Natur längst zum Allgemeingut der Denker gemacht, und es gilt nunmehr heute, sie mit fester Hand gemäß den neuesten Errungenschaften der Psychologie zu gestalten.

Es ist aber vor Allem nicht zu übersehen, dass mit der Einsicht, alles Denken und alles Sein bestehe ausschließlich in Akten des Bewusstseins, noch blutwenig gewonnen ist. Wenn wir nämlich von der metaphysischen Frage nach dem Wesen des Bewusstseins auch gänzlich absehen: auch dann drängen jetzt erst die eigentlichen Fragen heran, welche unabweislich nach einer Antwort verlangen, da sie den Wert des Ganzen der Wissenschaft und des Lebens betreffen. Das wird von vielen ganz übersehen, die sich mit der Subjectivität der Erkenntnis zufrieden geben.

Alles Wissen und alles Sein besteht nur in Acten unseres Bewusstseins. Wohl, dem sei also. Welchen Sinn aber hat es alsdann, von Welt und Natur zu reden? Die feste und übereinstimmende Gestaltung und die allgültige gesetzliche Regelmäßigkeit unseres Anschauungslebens, in welchem wir eine Welt um uns setzen, welche das Band ist, das die einzelnen Glieder der Menschheit zu einem Ganzen verbindet, sei nichts als eine psychische Tatsache; wir wollen es zugeben. Nur dass damit auch derjenige aufgehört hat, eine gesonderte und selbständige Existenz für sich zu bilden, dem wir dies zugeben. Oder wie sollen wir uns zu der selbständigen Festigkeit dieser Anschauung des Aeußeren stellen, nämlich der Menschenwelt und der Natur, die, unserer Willkür zweifellos entzogen, dadurch eben in einen schneidenden Gegensatz zu der Biegsamkeit des subjectiven Vorstellungslebens gerät, dessen Veränderung und Wechsel willkürlich in

unsere Hand gegeben ist? Die nächste Erfahrung (und garnicht bloß die nächste) zeigt doch die materielle Welt vollständig abgerissen von unserem eigenen Dasein und von ganz anderem Stoffe, als wir sind. Spielt nun dieser Gegensatz etwa nur ganz auf der Oberfläche des geistigen Lebens? Ist die tiefgehende Verschiedenheit des Charakters der beiden Kreise unseres Bewusstseins, in Folge deren wir eben »Ich« und »Nicht-Ich«, »Geist« und »Natur« unterscheiden mussten, in Wahrheit wertlos? Wie aber haben sie sich dann nur hervorbilden können?! Welche innere Beschaffenheit des Bewusstseins hat diese Spaltung hervorgebracht?

Wie nun diese Fragen sich immer lösen mögen: eins steht unzweifelhaft fest, dass hier Fragen überhaupt noch vorhanden sind, denen keine Metaphysik aus dem Wege zu gehen das Recht hat. Nachdem wir im letzten § die Grundlage unserer Betrachtung dem Leser vor Augen gestellt haben, kommen wir jetzt zu den speciellen metaphysischen Problemen. Zunächst steht es fest: wir kommen nicht aus mit der Erkenntnis, die Anschauung der Natur sei unser eigenes Denken. Irgend einen angebbaren Sinn muss es jedenfalls haben, wenn man die »Objectivität« der Natur von der »Subjectivität« des Ich unterscheidet; irgend etwas, wenn es sich auch als ziemlich nichtig herausstellen sollte, muss doch in den entgegengesetzten Kategorien Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit zum Ausdruck gebracht sein. Wir können und dürfen uns nicht damit begnügen, unseren Nebenmenschen das Dasein einfach zu nehmen, und es als ein Glied in die eigene Vorstellungskette zu stecken, die wir als ein Fatum und als das letzte Gegebene uns einfach gefallen lassen. **Sondern an dieser Stelle erhebt sich die Frage nach dem Begriff der Substanz oder vielmehr der Substanzen.** Das Recht, welches diesem Begriffe zusteht, haben wir in seinem Ursprunge aufzusuchen und in seiner Natur und Wesenheit zu begründen. Das ist die Arbeit, welche auf Grundlage jener Erkenntnis

von der Beschlossenheit aller Dinge in unserer Vorstellungswelt nun zu vollziehen ist. —

Es handelt sich also um die Frage, ob es eine über die Subjectivität hinausgehende »Wahrheit« der Erkenntnis gebe, welche ein eigenes, in sich gegründetes Wesen von uns unabhängiger Dinge erweise, und wie weit das innerste Sein derselben erkennbar ist. Darin liegt aber zugleich auch der Anspruch, dass diese Wahrheit auch außerhalb und jenseit des Menschen noch irgend welchen Sinn hat. Und zwar gilt es nach allem bisher Gesagten nicht bloß eine Wahrheit der Natur, sondern eben so sehr eine Wahrheit der geistigen Welt, deren gesetzliche Identität mit sich selber namentlich in den Normen des sittlichen Lebens zum Ausdrucke kommt. Das Erstere wird aber der Fall sein, wenn der Gegensatz der genannten Kategorien auf eine Wurzel derselben zurückführt, welche dem Worte »Objektivität« einen wirklichen Sinn gibt. — Dass freilich die menschliche Wahrheit, auch wenn sie kein bloßes Hirngespinst sein sollte, nicht unbeschränkt gelten kann, liegt auf der Hand: die Selbstzerstörung, die sie in ihrer eigenen Entwicklung fortwährend an sich vollzieht, zeugt allein schon dagegen. Also ihre Schranken zu finden und den Ort, wo dieselben liegen, gehört mit zur Wesensbestimmung der Wahrheit. — Dabei bleibt immer die Antwort möglich, welche den Wert und d. h. die Existenz der Wissenschaft und des Lebens in Frage stellt, dass nämlich trotz der Differenzirung, welche es zeigt, und welche auf eine zwiefache Quelle der Erkenntnis zu weisen scheint, unser Anschauungsleben einer weiteren wesenhaften Begründung ganz und gar unzugänglich sei. Es habe für nichts als das blinde und trügerische Gewebe der Maja zu gelten, dem gegenüber man sich auf den vernunft- und bewusstlosen Trieb oder gar in das Nicht-Sein zurückziehen müsse. Nur freilich würde auch die Allgemeingültigkeit und Wahrheit dieser letzteren Auslegung des Sinnenscheins sich der Möglichkeit des Beweises entziehen und als eine bloße dogmatische Behauptung intuitiv erfasst werden müssen. Dem gediegenen, warhaften Streben,

das die gebotenen Rätsel zu lösen sich gedrungen fühlt, bliebe nichts übrig, als zu verzweifeln.

Dies also ist der Ernst der Sache, dies der Kampfpreis, um welchen wir in den folgenden Untersuchungen ringen. Wir haben (um nunmehr unsere Aufgabe bestimmt zu formuliren) durch die Einsicht, dass alles Denken und alles Sein ausschließlich in Bewusstseins-Acten bestehe, welche in gesetzlicher Progression sich einerseits in der Stufenfolge der lebenden Wesen, andererseits in der Geschichte der Völker und in den einzelnen Menschen schrittweise entfalten, den Boden des naiven Dogmatismus vollkommen unter den Füßen verloren und vielmehr die Aufgabe gestellt erhalten, den Versuch zu machen, ob sich an der Hand der psychologischen Wissenschaft, welche die gesetzliche Entfaltung des Denkens (Fühlens und Wollens) zu erkennen unternimmt, die Entstehungsweise und damit zugleich der Wert und das Wesen derjenigen allgemeinen Kategorien sicher nachweisen lasse, welche die bleibenden Unterschiede in dem Bau des erwachsenen Menschengeistes ausdrücken, und ohne deren sinnvolle Begründung der erkennende Geist in dem Wirbel der alsdann entfesselten psychischen Elemente der vollkommenen Nivellirung und damit der trost- und tatlosen Oede entgegen ginge. — —

Dass diese Aufgabe nur durch psychologische Hülfe gelöst werden könne, scheint klar und ebenso klar, dass sie in dieser Fassung das Ueberspringen der Erfahrung nicht involvirt, vielmehr ganz und gar auf dieselbe gebaut ist. Namentlich aber ist bei derselben ins Auge zu fassen, ob jene wesenhaften Kategorien, welche sich im Bewusstsein entwickeln, auch wirklich ausschließlich aus der eigenen Natur des Bewusstseins hervorgehen und sich aus der diesem immanenten Gesetzlichkeit ableiten und allseitig begreifen lassen; und falls dies nicht der Fall ist, zu zeigen, wie und wodurch die Ueberschreitung des in der Erfahrung erworbenen Bewusstseinsinhaltes geboten erscheint; d. h. zu

welcher Neuzeugung der Geist von dem Erfahrungsinhalte veranlasst werde und welche Voraussetzungen er machen müsse, damit der Erfahrungsinhalt in sich selber zusammenstimmt und begreiflich erscheint; und in welchem Sinne eine Ueberschreitung des Bewusstseins — da wir doch niemals und in keinem Sinne aus uns selber hinauskönnen — überhaupt nur gedacht werden kann. Damit wäre der naive Standpunkt des dichtenden Dogmatismus völlig verlassen. Es wäre der Begriff einer über den Einzelnen hinausliegenden Objectivität des menschlichen Gedankens und der menschlichen Handlung auf kritischem Boden geschaffen, begrenzt, und innerhalb dieser Grenzen im Gegensatz zu einer spielerischen Phantastik befestigt. — Es wird aber dabei auch gleichzeitig eingehend die Quelle aufgedeckt werden müssen, aus welcher — im Gegensatze zur Wahrheit — die subjective Welt der menschlichen Vorstellung entsprang, jene vielgestaltige und wechselnde Phantastik des Gefühls- und Vorstellungslebens, in Folge deren eben im Geiste des Menschen der Unterschied von Wahrheit und Irrtum, Einbildung und Wirklichkeit hervortritt — ein Unterschied, welchen die Natur nicht kennt. Auch sie ist die Folge jener Spaltung des Bewusstseins in Subject und Object, durch deren unvollständige und ungenaue Entwicklung, durch deren unrichtige und primitive Beziehung auf einander eine solche Phantastik überhaupt nur erst möglich geworden ist, eine Tatsache, in welche, nach der negativen Seite hin, sich die ganze Wucht der Untersuchung zusammenzieht. Die Grundlage aber für alle diese Untersuchungen bildet die sorgfältige und genaue Bestimmung des Inhaltes jenes bisher flüchtig von uns skizzirten, tatsächlich im Bewusstsein vorhandenen Gegensatzes von Natur und Geist, Subject und Object. Das muss aus dem bisher Gesagten hervorgehen. —

Ehe wir jedoch zu dieser ersten Untersuchung schreiten, werden wir gut tun, die Entwicklung dieses allbeherschenden Gegensatzes in der neueren Philosophie in knappen Umrissen zu zeichnen. Diese Darlegung bildet zwar eine eigene verwickelte Aufgabe, welche aus den Grenzen unseres Themas

hinausfällt. Wir werden uns daher darauf beschränken, die Hauptrichtungen, in welchen in der geschichtlichen Entwicklung des Denkens die hier einschlagenden Fäden bisher angesponnen und nach und nach entwickelt worden sind, nur in soweit kurz zu skizziren, als sie auf die heutige Form der Frage unmittelbaren Bezug haben. Einer solchen beschränkteren Aufgabe aber dürfen wir, um der Sache selbst willen, nicht aus dem Wege gehen. Die Gegenwart ist durch die Vergangenheit geschaffen und durch sie in jeder Richtung bedingt: die Geschichte ist eben die Entfaltung der Sache in ihrem folgerechten Fortschritt. Den Boden der historischen Continuität müssen wir daher für unseren eigenen Versuch überall aufzeigen können. Wären wir dies zu tun nicht im Stande, so müsste unser Versuch von vornherein als haltlos und unberechtigt in sich zusammenbrechen. — Wir müssen also zeigen, dass die Geschichte das heutige Problem genau so geformt hat, wie wir es in knappem Umriss soeben zur Anschauung brachten. Das soll in dem zweiten Artikel geschehen.

Dr. Friedrich Müller, Grundriss der Sprachwissenschaft. I. Band. I. Abteilung: Einleitung in die Sprachwissenschaft. II. Abteilung: Die Sprachen der wollhaarigen Rassen. Wien, Alfred Hölder, 1876—1877. 8°.

Unsere Wissenschaft hat seit ihrem ersten Aufblühen einen doppelten Zweck verfolgt. Einmal gilt es ihr, einzelne Sprachen und Sprachsippen genealogisch, d. h. genetisch durch Vergleichung ihrer lautlichen Gestalten, zu begreifen. Zweitens aber soll die menschliche Sprache als solche in ihrem Ursprunge und Wesen, mithin zugleich in ihren sämmtlichen Möglichkeiten erkannt werden. Es ist dies die sprachphilosophische Aufgabe, deren völlige Lösung nur einer die ganze Sprachenwelt umfassenden Kenntnis gelingen wird.

Dem Linguisten, der diesem Ziele zustrebt, wird man, abgesehen von dem Studium sprachphilosophischer Werke, eine doppelte Schulung empfehlen müssen: bei den Indogermanisten lerne er die Methode der etymologischen Sprachvergleichung; — ohne diese Methode kein Fortkommen auf anderen Gebieten! Dann aber suche er sich in möglichst vielen, möglichst verschiedenartigen Sprachen und Sprachstämmen nach Kräften heimisch zu machen, um sich ein recht gestaltenreiches Bild von der unahnbaren Mannichfaltigkeit der Sprachen nach Ideengehalt und Ausdrucksmitteln zu verschaffen. Jedermann weiß, wie viele und wie treffliche Lehrmittel sich ihm in ersterer Hinsicht bieten. Adelung's Mithridates aber ist zum größten Teile längst veraltet und bis jetzt ohne nennenswerten Nachfolger geblieben. Ein den heutigen Anforderungen entsprechendes Buch ähnlicher Tendenz hat bisher gefehlt, der Anfänger hatte die Wahl zwischen einer Unmasse, oft schwer zugänglicher, oft auch herzlich ungeschickt gefasster Einzelgrammatiken. Ein Zufall, an welche Sprache er geriet, — wenn schon kein verhängnisvoller; denn jede Sprache ist wissenswert. Aber ein schlimmer Zufall, wenn ihm ein schlechtes Lehrbuch in die Hände fiel, so eins von denen, welche jeden Sprachkörper in das Prokrustesbett der lateinischen Grammatik zu spannen versuchen.

Steinthal's geist- und lichtvolle »Charakteristik« in diese Lücke schieben zu wollen, hieße Wert und Wesen des Buches verkennen. Dasselbe ist der Sprachenwürdigung gewidmet, einer Erkenntnis, welche nur auf Sachkenntnis beruhen, nicht solche erzeugen, auch nicht sie ersetzen kann. Es schildert die Sprachen mehr als es sie lehrt, und eben die Kunst der Sprachschilderung lehrt es, wie meines Wissens kein zweites Werk unserer Litteratur. Die einzelnen Sprachen und Sprachstämme sind hier, und erst recht in den anderen neueren Werken allgemein-linguistischen Inhalts und Namens, nicht sowohl Gegenstand als Beispiel.

Jetzt dürfte es klar sein, wo ich die vorhandene Lücke erblicke, und warum ich es als ein Glück bezeichne, dass

gerade einer der vielsprachigsten unserer Fachmänner hier Abhülfe schaffen will.

Gefordert wird ein Lehrbuch im strengsten Sinne des Wortes. Ich meine ein Buch, in welchem der Verfasser nicht zu Gelehrten spricht: das sind meine Ansichten, das meine Gründe; prüft sie und urteilt, ob ich recht habe, — auch nicht zu Laien: Dies sind die Mittel und Zwecke, dies die Erfolge unserer Wissenschaft; betrachtet sie, und dann sagt, ob unsere Arbeit nicht reiz- und wertvoll ist! — sondern wo er zu seinen Schülern, zu Anfängern redet: Dies sind die Sätze unserer Lehre, dies die Beweise; studirt sie, so gewinnt ihr einen sicheren Boden zu weiterem Forschen! Und wiederum, — denn das ist eben das Anregendste: So und soviel steht noch nicht fest, muss also noch festgestellt werden! — Die Schwierigkeit und Verantwortlichkeit eines solchen Unternehmens dürfte hiermit gekennzeichnet sein. Jene dem Gelehrten so nahe liegenden Versuchungen, mit geistvollen neuen Theoremen hervorzutreten oder durch schöngeistelndes in's Breite Gehen sich und seiner Sache Beifall zu erobern, wollen überwunden sein; Takt ist hier kaum weniger nötig als Wissen. Kurz, der Gelehrte muss viel Selbstbeschränkung üben, wenn er als Lehrer wirken will.

Man wird nunmehr, denke ich, den Standpunkt gewonnen haben, von welchem aus allein man die erste, einleitende Abteilung unseres Werkes gerecht schätzen kann. Sie behandelt ein Gebiet, auf welchem fast nichts unbestritten ist, zum Teil Fragen, deren endgültige Beantwortung ich meinesteils erst von einer voll erschöpfenden Durchforschung des gesammten tatsächlichen Materiales zu erwarten wage. Man vergleiche die Meinungsverschiedenheiten zwischen Humboldt, Pott, Steinthal, Max Müller, Whitney u. A. in sprachphilosophischen Dingen, und man wird mich nicht einer ungerechten Bedenklichkeit zeihen. Der Schriftsteller, sobald er das rein propädeutische Feld (Begrenzung der Aufgabe, Methodologie, Geschichte der Wissenschaft u. s. w.) verlässt, sieht sich auf einen bedenklichen Scheideweg gestellt. Will er nur objektiv berichten, so mag

er sich hüten, seine Leser nicht zu verwirren und abzuschrecken. Kürze wird dabei oft nur auf Kosten der Gerechtigkeit zu erzielen sein; und er hat es mit Lesern zu tun, die schnell zur Sache, zu den Sprachen selbst kommen wollen. Greift er aus dem Bestrittenen das heraus, was ihm unbestreitbar scheint, so trägt er eben selbst ein gut Stück Eigenmeinung hinein. Des Verfassers Verhalten in diesem Dilemma möchte ich als einen sehr orts- und sachgemäßen Eklekticismus bezeichnen.

Seine Einleitung zerfällt in fünf Abschnitte: A) die Sprache an und für sich (in abstracto); B) die Sprache als Individuum (in concreto); C) die Elemente der Sprache; D) Darstellung des Gedankens durch die Schrift; E) Verhältnis der Schrift zur Entwicklung der Sprache.

Zu A). Nachdem er Zweck und Umfang der Sprachkenntnis ähnlich wie ich es im »Globus« 1874 getan, dargestellt — § 1 —, setzt er Sprachkenntnis und Sprachwissenschaft einander gegenüber — § 2 —. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Grammatik — § 3 — fasst er meines Erachtens zu eng als »Erklärung der Formen einer Sprache, und zwar in der Weise, wie sie entstanden sind.« Gewiss ist alle wahre Erkenntnis genetisch: allein verstehe ich den Verfasser recht, so trifft seine Definition nur den analytischen Teil der Aufgabe, nicht auch den synthetischen. Jede Sprache bietet so und soviele Erscheinungen dar, die begriffen werden wollen. Diese Erscheinungen sind aber nur Mittel zum Zwecke der Gedankenäußerung. Darum dünkt mich die zweite Aufgabe jener ersten gleichberechtigt: festzustellen, wie sich die Sprache als Mittel diesem Zwecke gegenüber verhalte. *) Eine Sprachvergleichung unter diesem Gesichtspunkte ist es, durch welche W i l h. v. H u m b o l d t und mein v e r e w i g t e r V a t e r das Problem der allgemeinen Grammatik gelöst wissen wollten, und des Letzteren Abhandlung über das Passivum — um Eines statt Vieler zu nennen, sollte ein Baustein zu

*) Band VIII S. 130 fg. dieser Zeitschr. habe ich obigen Gedanken etwas weiter auszuführen und zu begründen versucht.

diesem Gebäude sein. In diesem Sinne hätte ich gewünscht, im § 2 neben Bopp und Grimm auch Humboldt als Mitbegründer unserer Wissenschaft genannt zu sehen; man kann nicht Steinthal so würdigen wie der Verfasser es tut, wenn man nicht Humboldt's Schöpferwerk anerkennt, an welchem Steinthal, und gerade in diesem Buche auch unser Verfasser weiterschafft. Wesentlich im Humboldt'schen Sinne scheint mir auch die Definition der allgemeinen Sprachwissenschaft im § 4 zu sein. In den folgenden zwei Paragraphen wird die Stellung der Linguistik innerhalb der Geisteswissenschaften bezeichnet. Der Verfasser tritt hier in Uebereinstimmung mit Whitney der von Max Müller und Schleicher verfochtenen Anschauung entgegen und verneint mit Steinthal die Herleitung der grammatischen Gesetze aus den logischen Kategorien — § 7 —. In wesentlichem Anschlusse an letzteren Gelehrten und an Lazarus stellt er den Ursprung der Sprache in Rücksicht auf die mitwirkenden psychologischen Factoren dar — § 8, 9 —, berührt dann das Verhältnis der Sprache zum Lernenden und zum menschlichen Geiste — § 10, 11 —, und handelt endlich — § 12, 13 — von dem Unterschiede zwischen Stoff und Form. Auch hierin schließt er sich in der Hauptsache an die von Steinthal in seiner classischen Charakteristik entwickelten Grundsätze an. Schärfer und besser als ich es seiner Zeit getan,*) stellt er den Satz, nicht das Wort als die Einheit hin, von welcher die Sprachbetrachtung auszugehen habe.

Zu B). In seinen Ansichten über die Ursprachen, deren er mit Schleicher eine größere Anzahl annimmt, ist der Verfasser der Darwinianer, als welchen wir ihn aus seiner allgemeinen Ethnographie kennen. Sprachlose Urmenschen (Alalen) sind ihm wissenschaftliches Postulat, und er setzt die Sprachentstehung nach der Rassenteilung. Scharf und mit gebührender Strenge behandelt er die Merkmale der Sprachverwandtschaft und wendet sich dann zu einem Thema, dem auch wir etwas näher treten wollen.

*) Bd. VIII S. 134 dieser Zeitschrift.

Die Aufgabe, die Sprachen über die Grenzen der sich durch ihre erkannte leibliche Verwandtschaft ergebenden Stämme hinaus zu classificiren, wird immer eine heikle bleiben. Welchen Einteilungsgrund soll man wählen? Der gang und gäbe nach der morphologischen Erscheinung — ob isolirend, agglutinirend oder flectirend und allenfalls noch polysynthetisch — wird hinsichtlich seines Wertes vielfach angezweifelt. Man bestreitet, dass es sich dabei um Grundverschiedenheiten, dass es sich um mehr als Abstufungen handle, um Grade, zu deren höherem eine Sprache nur nach Durchlaufung der niederen gelangen könne. So die heute verbreitete Ansicht. Ist sie die richtige, so muss es auch möglich sein, dass von zwei Geschwistersprachen die eine auf der untersten Stufe stehen geblieben ist, während die andere schon eine höhere erklommen hat. Dann müssten folgerichtig die beiden Geschwister im Systeme getrennt behandelt werden, was eben das System selbst widerlegen hieße.

Ich meinesteils kann mich namentlich mit dem tutti frutti der agglutinirenden, selbst nach Ausscheidung der polysynthetischen nicht befreunden. Wo ich die Malaio-Polynesier suche, da mag ich nicht auch die so ganz anders gearteten Bantu (Kongo-Kaffern) treffen.

Dass es isolirende Sprachen in des Wortes landläufigem Sinne, Sprachen aus bloßen Wurzelwörtern bestehend gebe, muss ich stark bezweifeln. Als Typen dieser Klasse pflegt man das Chinesische und seine mutmaßlichen Schwestern in Hinterindien und Tibet anzusehen. Gerade hier jedoch glaube ich ein wol entwickeltes Stammbildungssystem zu entdecken. So haben z. B. die chinesischen Wörter *yü, yün, yuet* (sprich: *yuĕ*) sämmtlich die Bedeutung »sprechen«, und ähnlichen Erscheinungen begegne ich bei meinen etymologischen Untersuchungen auf Schritt und Tritt. Mögen jene Bildungsmittel längst dem Sprachbewusstsein entschwunden sein: selbst als aufgehobene Momente, — nein, als solche erst recht stehen sie jener behaupteten Ursprünglichkeit entgegen. Wir müssten dann sagen, die einsylbigen Sprachen wären auf dem Spirallaufe ihrer Entwicklung etwas weiter, vielleicht auf kürzerer

Curve, vorgeschritten, als etwa die englische. Und wiederum: viele von ihnen sind tatsächlich nicht mehr einsylbig, sondern mehr oder minder weit in der Bildung eines lebendigen, wahrhaft diensttuenden Agglutinationsverfahrens gediehen. Wo bleibt da die Grenze?

Vielleicht sehen wir auch noch die Scheidewand zwischen flectirenden und agglutinirenden Sprachen in's Schwanken geraten. Ist der Einteilungsgrund rein morphologisch, so entscheidet die Frage: unterliegen die Wurzeln der Sprache organischen inneren Wandlungen oder nicht? Eine eingehendere Erforschung so mancher »wilden Sprache« lehrt uns vielleicht Flexionserscheinungen in diesem Sinne da finden, wo wir sie am wenigsten suchen. — Fasst man dagegen den Unterschied tiefer, geistiger, sucht man ihn in der schärferen, feineren Scheidung zwischen Stoff und Form im sprachlichen Ausdrucke: so verlässt man eben den morphologischen Standpunkt und stellt sich auf den psychologischen. Oder will man auch hierbei das Gestaltliche, Aeußerliche hervorkehren, so hat man es mit einem Mehr oder Weniger zu tun, das nimmermehr eine feste Schranke bilden kann. Jenes, — eine Ordnung der Sprachen nach ihrem inneren Werte, hat Steinthal in seiner Classification unternommen, in seiner Charakteristik durchgeführt. Consequent wie er vorging, konnte er es dabei auf die Zusammengehörigkeit der Sprachen nach leiblicher Verwandtschaft nicht abgesehen haben; er trennt das Chinesische weit von dem aller Wahrscheinlichkeit nach ihm verschwisterten Siamesischen und Barmanischen, und er würde wol das Pidgin-Englische unmittelbar neben Negerportugiesisch und ähnlichen Contaktsprachen behandelt haben.

Dass unser Verfasser für seinen Zweck sich nach einer anderen Haupteinteilung umgesehen, dass er die vermutliche ethnologische Zusammengehörigkeit zum Ausgangspunkte gewählt hat, wird man im Principe nur billigen können. Wo die Sprache nicht entlehntes Gut, da ist sie ererbtes, da ist also Sprachverwandtschaft notwendige Folge ehemaliger Volksgemeinschaft. So wäre denn Rasseneinheit ein wichtiges apriorisches Moment für die Vermutung der Sprachverwandt-

schaft. Das alles klingt prächtig einleuchtend. Ja, wenn nur die Rassenfrage selbst dem Austrage näher gebracht wäre! Wie viele Rassen haben wir? Drei, fünf, sieben oder ein paar Dutzende? und was entscheidet: Hautfarbe, Schädel, Becken oder Haarwuchs? Der Verfasser entscheidet sich für letzteren; Abteilung II seines ersten Bandes handelt von den Sprachen der kraushaarigen Völker, Band II wird die der schlichthaarigen, Band III die der gelockten Menschen besprechen. *)

Ich bin nicht Ethnolog, kann und mag also nicht mit ihm über das Zutreffende der Haartheorie rechten. Meines Wissens wird sie vielseitig bestritten. Man behauptet, das straffe Haar der Angloamerikaner sei klimatischen Einflüssen zuzuschreiben, ja selbst an einzelnen Personen könne in Folge bloßer Wohnungsveränderung lockiges Haar schlicht werden, und umgekehrt. Genug, die junge, rasch erblühende Völkerkunde scheint mir noch nicht fest genug auf den eigenen Füßen zu stehen, um uns als Stütze dienen zu können! jeder Versuch der Linguisten sich an sie zu lehnen, ist zugleich eine strenge Prüfung für sie. Wird sie diese bestehen? — Denn noch arbeiten wir wol nach festerer Methode, mit gesicherterem Erfolge, als sie.

In der Tat ist der Verfasser seinem Grundsatze nicht rücksichtslos gefolgt. Die kraushaarigen Melanesier, deren sprachliche Verwandtschaft mit den Malaio-Polynesiern von meinem unvergesslichen Vater vermutet wurde und seitdem wol den Meisten für erwiesen gilt, mochte er nicht von den straffhaarigen Leuten trennen. Die ihnen geographisch benachbarten und wol auch physisch nicht fern stehenden Pa-

---

*) Der buchhändlerischen Anzeige (Innenseite des Umschlags) nach soll Band III den Titel: »Die Sprachen der Culturvölker« führen. Dies wäre ebenso inconsequent als ungerecht. Was haben die Tscherkessen und die jetzt von ihnen heimgesuchten Völker, was die Aethiopier, die Gallas, die Kabylen und manche andere Lockenhaarige vor den Javanen und Siamesen — um von Chinesen und Japanern zu geschweigen — voraus? Der Herr Verfasser wird uns sicher seiner Zeit durch die Wahl eines passenderen Titels angenehm überraschen.

puas von Neu-Guinea haben dagegen im ersten Bande zwischen den büschelhaarigen Südafrikanern (Hottentotten und Buschmännern) und den eigentlichen Negern Platz nehmen müssen. Nach dem uns vorliegenden dürftigen Materiale zu urteilen, sollte es mich aber nicht Wunder nehmen, wenn dereinst die Neuguineer auch in der Sprachenwelt an die Seite der Melanesier rückten. Ueberrascht hat es mich, die Urbewohner Australiens den schlichthaarigen Menschen beigezählt zu sehen. Rechnet man sie heute noch dazu? und wie steht es mit der elliptischen oder runden Figur des Haarquerschnittes? Der Verfasser selbst versichert übrigens (Abt. I Seite 74, Anmerkung), er sei über die Stellung der Papuas und Australier inzwischen zweifelhaft geworden, und somit muss dieser Punkt für erledigt gelten. — Die, meines Wissens hellfarbigen doch kraushaarigen Fulbe zählt er Seite 93 den im dritten Bande zu behandelnden Nubas zu. Irre ich nicht, so hat man ihre Sprache der Woloffischen verwandt finden wollen, und da die Yoloffen echte Neger sind, so würde somit doppelter Grund für eine andere Einordnung der Pul-Sprache vorliegen.

Alles dieß beiläufig. Die Sache wollte eben besprochen sein, weil der Verfasser selbst sie betont. Ein irgend wesentliches Gewicht mag ich ihr aber angesichts des von ihm gewählten Zweckes nicht beimessen. Was ein- und angelernt werden soll, ist ja nicht die Classification, sondern sind die Sprachtypen selbst.

Zu C. In dem Abschnitte von den Elementen der Sprache verfolgt der Verfasser, wie vorauszusehen, den analytischen Weg. Von der Betrachtung des Satzes ausgehend gelangt er zum Worte, dessen Arten, Wurzeln, Formelementen u. s. w., von da zu den Lauten. Hierbei berührt er eine Anzahl Fragen, welche ich zu den schwierigsten unserer ganzen Wissenschaft rechne. Zweifel darüber, wo die Grenze zwischen Satz und Wort, zwischen diesem und seinen Teilen (z. B. zwischen Partikeln und Affixen) liege, kommen mir wenigstens fast bei jeder neuen Sprache, die ich hinzulerne. Das heraklitische πάντα ῥέει scheint hier zu

gelten, aber nicht bloß in dem Sinne, in welchem es uns das ewig wechselnde Spiel der Natur und der Geschichte veranschaulicht, sondern auch so, wie es sich von einer vollgeregneten Aquarelle sagen lässt. Es wäre zum Verzweifeln, wenn nicht gerade darin ein Hauptreiz unserer Forschungen läge. Denn das eben durchgeistigt unsere Arbeit, dass jeder der vielgestaltigen Sprachorganismen eine eigene Weltanschauung darstellt; — so mannichfach, oft so überraschend und scheinbar witzig werden die Begriffe verknüpft und gesondert, so vielgeartet sind die Binde- und Scheidungsmittel. Will man mit Aristoteles die Denkkategorien durch Beobachtung der Sprache entdecken: so sprudeln in mancher unserer entlegensten Provinzen die frischsten, reichsten Quellen, aus welchen der Metaphysiker schöpfen könnte. Man halte nur daran fest, dass ein Volk verschieden denkt, was es verschieden, — gleich, was es gleich ausdrückt: und also prüfe man die Sprachen auf ihren Formgehalt.

Da ständen wir einem Punkte gegenüber, auf welchen ich gerade den Neuling gern etwas schärfer hingewiesen sähe, als es vom Verfasser geschehen ist. Ich meine die Trug-Synonymen, besonders die scheinbar gleichwertigen grammatischen Factoren in verschiedenen Sprachen. Wo wir bei unseren Forschungen auf Bibelübersetzungen und ähnliche fremdländischem Geiste entflossene Quellen angewiesen sind, da ist es kaum zu vermeiden, dass wir unbedenklich ein einfaches a gleich einem einfachen b setzen, während wir, hätten wir aus der lebendigen Rede des Volkes schöpfen können, dieses b in wer weiß wie weitläufigen Worten hätten umschreiben müssen, — eben weil Anderes uns, Anderes Jenen als einfach gilt. Der Uebersetzer musste notgedrungen als Sprachbildner wirken, mochte er dazu berufen sein oder nicht. Arbeiten ihrer Mehrere unabhängig voneinander in derselben Sprache, so kann es geschehen, dass man aus des Einen Werke eine ganz andere Grammatik erzeugt als aus dem des Anderen.*)

*) Dies gilt u. A. in manchen Punkten von Geißlers und Rinnooy's mafoor'schen Uebersetzungen.

Es liegt auf der Hand, dass jenes Missverstehen scheinbarer Gleichwertigkeiten regelmäßig zu einer ungerechten Würdigung, meist wol zur Unterschätzung der betreffenden Sprache führt. Die lateinische Terminologie, deren wir uns Kürze halber in unseren Grammatiken bedienen und vielleicht oft bedienen müssen, kann den Unachtsamen vollends irreleiten.

Bemerkungen wie diese gehören in die Methodologie. Gerade Letztere aber dürfte in einem Buche wie diesem eine hervorragendere Stelle beanspruchen, und gerade der vorliegende Abschnitt wäre vielleicht zweckmäßig in etwas mehr hindeutendem, ratgebendem Tone zu halten gewesen. Er ist mit der dem Verfasser eigenen Schärfe, aber wesentlich doctrinär gefasst und behandelt auf wenig über fünfzig Seiten Fragen, über welche dickleibige Bücher zu schreiben wären und zum Teile schon geschrieben sind. Ich zweifle also, ob gerade die Leser, an welche der Verfasser in erster Reihe gedacht hat, seinen Gedanken in allen Stufen werden folgen können. Vieles dürften sie erst nach Durcharbeitung des ganzen übrigen Werkes völlig verstehen. Statt eines Referates über den Gedankengang gebe ich diesmal lieber einige Bemerkungen über Einzelheiten.

(S. 99.) »Gleich dem Gedanken gründet sich der Satz auf zwei Elemente, nämlich die Ausdrücke einer als besonders aufgefassten, und einer zweiten ihr übergeordnet gedachten Vorstellung, welche mit jener verbunden wird, d. i. Subject und Prädicat.« Können Beide nicht gleichwertig gedacht sein? z. B. »A ist des B Vater«, »Der 3. Mai 1877 war sein Totestag« u. s. w.? Hier ist Einziges mit Einzigem verbunden. Oder wenn man von einer Gattung deren Arten aussagt: Die Tierarten sind: Säugetiere, Vögel, Amphibien u. s. w. Wenn der Redende damit die Frage: welches sind die Tierarten? beantworten wollte, so scheint mir, man verkehre seine Absicht, wenn man die aufgeführten Einzelarten als sein Subject bezeichnet. Von dieser seiner Absicht aber müssen wir wol ausgehen, wenn wir ihn, d. h. seine Sprache recht verstehen wollen, und in diesem Sinne habe ich im VI. und VIII. Bande unserer Zeitschrift die beiden Kategorien

des psychologischen Subjectes und psychologischen Prädicates aufzustellen versucht.

(S. 100.) »Während meist nur jene Sprachen, welche den Unterschied zwischen Stoff und Form aufgefasst haben, durch directe Verbindung von Subject und Prädicat einen Satz herzustellen im Stande sind und in Folge dessen auch einen Ausdruck für das Subjectsverhältnis besitzen, ist jenen Sprachen, welche Stoff und Form von einander nicht unterscheiden, entweder ein solcher Ausdruck schlechterdings nicht möglich, da nicht das Verhältnis der Ueber- und Unterordnung, sondern das der äußeren Verbindung (des Besitzes) ausgedrückt wird, oder es werden die beiden Vorstellungen, die erst verbunden werden sollen, gleich als ungelöste Einheit aufgefasst, d. h. es findet eine Vermengung des prädicativen Verhältnisses mit dem attributiven statt.« Hierzu Folgendes:

1) Der Verfasser, wenn ich ihn recht verstehe, erblickt zwei Hauptzeugnisse für das Formverständnis einer Sprache in dem Vorhandensein eines Subjectscasus und einer Conjugation mit prädicativen Pronominalelementen. Vergleiche ich das Finnische, welches als Subject den reinen, mithin streng genommen casuslosen Wortstamm, aber für das Prädicat ein eigenes Casussuffix (Essiv) besitzt, mit den indoeuropäischen, welche für Beides denselben Casus haben*): so weiß ich nicht, welchem ich den Vorzug geben soll.**)

2) Die Possessiv-Pronominalsuffixe in den philippinischen und den diesen nächststehenden malaiischen Sprachen bezeichnen den Urheber eines passiven Verbums. Das passive Subject dürfte hierbei auch grammatisches Subject, nicht Object sein. Das Verbum nähert sich dabei allerdings unseren Begriffen nach dem Nomen; dafür liegt aber wieder in der Dreiheit der Passiva ein Feinheit, um welche man die Tagalas und ihre Sprachverwandten beneiden könnte.

---

*) Die slavischen machen bekanntlich hiervon eine Ausnahme.

**) Der casuslose Wortstamm ist bedenkliche Formlosigkeit; und jede Gleichstellung des Prädicats mit dem Object verrät eine Verkennung des reinen Seins und der Copula. St.

3) Für besonders wichtig halte ich das Vorhandensein oder Fehlen des verbum substantivum, in dessen Gebrauche z. B. das Japanische sich auszeichnet, während so viele andere Sprachen desselben und damit der wichtigsten Schranke zwischen Prädicatsnomen und Verbum entbehren.

(S. 107.) »Nachdem die im Ganzen unbestimmte Wurzel als concreter Repräsentant eines Tätigen gefasst wurde, sind nur zwei Fälle möglich, nämlich 1. das durch die Wurzel repräsentirte Tätige wird auf das Subject oder andere für dieses substituirte Größen bezogen, oder aber 2. zu einem anderen Tätigen in irgend ein bestimmtes Verhältnis tretend gedacht. Im ersteren Falle entsteht ein Ausdruck, den wir Verbum nennen, im letzteren Falle ein Nomen.« Hier bin ich zweifelhaft, ob nicht das verbum substantivum mehr zur Geltung kommen sollte. Die Bestimmungen der Zeit bezüglich des Modus werden an dieses geknüpft, so ist das Prädicat ein Nomen; sie werden an das Prädicat geknüpft, so ist Letzteres ein Verbum. Wo der Ausdruck der Copula entweder fehlt oder unwandelbar ist, da, glaube ich, ist von Nomen-Verbum als einem Neutralen zu reden. Gesetzt, das Englische verlöre noch den letzten Rest seiner Personalendungen, behielte aber sonst an seinen jetzigen Verben Temporal- und Modalformen: so würden wir ihm sicher noch immer ein Verbum zusprechen. Behielte es diese allein am Verbum to be, und verlöre es sie im Uebrigen, blieben etwa die Formen I am (was etc.) doing allein übrig: so hätte es alle Verben bis auf eines verloren. Und verlöre es umgekehrt dieses und setzte es etwa nach Belieben jedes Prädicat in's Präteritum u. s. w. (he clevered statt he was clever, he kinged statt he was a king): so wären seine Prädicate Nomen-Verba.

Es ist auffallend, dass noch ganz andere Völker als die indogermanischen und semitischen, nachdem sie den Wortschatz ihrer Sprachen zum Gegenstande ordnender Sichtung gemacht, zur Aufstellung einer Wortkategorie gelangt sind, deren Zugehörige der Bedeutung nach unseren Verben entsprechen. Die Chinesen teilen ihren Wortschatz zunächst in »volle« und »leere«, d. i. etwa Stoff- und Formwörter, und

erstere wieder in »tote« = Nomina, und »lebende« = Verba. Soviel mir bekannt, spricht nichts dafür, dass diese Einteilung westlichen Völkern entlehnt wäre. In der grammatischen Sprache der Japaner stimmen die Bezeichnungen *na* = Nomen und *kotoba* = Verbum ihren Grundbedeutungen nach allerdings mit den lateinischen bedenklich überein. Allein die Einteilung wird durch die verschiedene grammatische Entwicklung und durch die syntaktische Behandlung beider Redeteile vollkommen gerechtfertigt, und ein vierbändiges Originalwerk unter dem Titel: *Kotoba no ya-tsimata,* »die acht Kreuzwege des Verbums« enthält die Conjugationslehre.

Es fragt sich: wie konnten Völker von so grundverschiedenem Sprachbaue zur Anerkennung des nämlichen Redeteils gelangen? Der Grund wird ein innerer, die Bedeutung der einbezirkten Wörter selbst angehender sein. Von den möglichen Prädicatswörtern hat ein Teil mehr den Begriff des Stätigen, Dauernden, (»Toten«, um mit den Chinesen zu reden), — ein anderer mehr den des Vorübergehenden, Wandelbaren an sich. Wo nun eine Sprache Zeit- und Modalformen besitzt, mag man darauf verfallen, die Wörter der letzteren Art als wandelbar zu behandeln, d. h. abzuwandeln, jene der ersteren Kategorie aber von Tempus und Modus unberührt zu lassen und dafür die gedankliche Verknüpfung von Subject und Prädicat, mithin die Copula selbst als das von Zeit und Umständen Abhängige zu kennzeichnen. Diese abwandlungsfähige Copula ist das verbum substantivum.

Auf die prädicative Verknüpfung des Verbums mit Personalformen (Conjugation im engeren Sinne) gebe ich weniger. Wäre die Darstellung eines Satzes durch eine Worteinheit ein so großer Vorzug? Man weiß, wie weit schon in mancher unserer neueren Sprachen die im Schwinden begriffenen Personalendungen durch den regelmäßigen Gebrauch selbständiger Fürwörter außer Cours gesetzt sind, und wird schwerlich darin eine empfindliche Einbuße erblicken.*)

*) Ich muss in einer Anmerkung gegen den Herrn Referenten meine Ansicht vertreten. Das Wesentliche des Verbum liegt hauptsächlich und

(S. 116.) Der Verfasser, nachdem er die Bezeichnungen der Mehrzahl durch Ausdrücke der Menge, Vielheit und durch die Verdoppelung besprochen hat, fährt fort: »Ganz verschieden von dem in kurzen Zügen gezeichneten Principe der formlosen Sprachen drücken die Formsprachen den Gegensatz zwischen Mehrheit und Einheit aus. Die Mehrheit ist ihnen kein durch successives Zusammenaddiren von Einheiten entstandenes Collectivum, sondern eine Verallgemeinerung der Einheit.« Da er eben erst einen Teil seiner Beispiele dem Japanischen entlehnt hat, so darf ich annehmen dass er diese Sprache zu den formlosen rechnet. Dieses besitzt aber außer den von ihm angegebenen noch eine Anzahl Pluralbildungen, welche dem Geiste der Formsprachen gemäß sein dürften, Suffixe wie *ra* = Classe, *gara* = Reihe, Abteilung, *bara* = Gruppe u. s. w. (Hoffmann, Grammat. S. 56 flg.). Das Mandschu wendet in ähnlichem Sinne u. A. *jergi* = Reihe an. Von seinen unselbständigen Pluralsuffixen scheint *-ta*, *-te* eine Collectiv- und zugleich Distributivbedeu-

---

ursprünglich in der Personal-Flexion. Das soll aber nicht bedeuten, dass »ein Satz durch eine Worteinheit dargestellt« werde: denn das tun die einverleibenden Sprachen, die ich nicht als Formsprachen ansehen kann. Unser indogermanisches Verbum *lieb-t*, engl. *love-s* enthält im Stamme einen Vorstellungs-Inhalt, der durch das Suffix der 3. Person insofern geformt wird, als in diesem Suffixe dem Hörer die Mahnung gegeben ist, der Inhalt solle als Energie der besprochenen Person gedacht werden. Dies ist der Sinn der grammatischen Aussage, des prädicativen Verhältnisses. Hiermit kann sich der Ausdruck der Modalität verknüpfen, und erst in dritter Linie kommt das Tempus. Sprachen, welche das Pronomen mit einem Tätigkeitsworte verbinden, welche etwa sagen »er Liebender« haben in diesem Ausdruck zwei Inhalte ohne Verbindung, ohne Form. Dabei kann recht wol das Prädicat Temporal-Verhältnisse andeuten: das gibt keine Form. Gerade die persönliche Beziehung fehlt, und sie ist die wahre Copula. Wenn wir sagen *er lieb-t*, *he love-s*, so ist das von *ama-t* principiell gar nicht verschieden: denn der moderne Zusatz des Pronomens ändert an dem Suffix nichts, er macht dasselbe nur deutlicher, und in *er kam*, *he did* ersetzt das Pronomen das verlorene Suffix und wird zum Formwort, wie engl. *of* die Form des Genitivs ersetzt. Eine Kategorie Nomen-Verbum ist wol nur Ausdruck der Verlegenheit des Sprachforschers.

St.

tung zu haben; z. B. *ilan,* drei: *ilata,* je drei, *sujumbi,* laufen: *sujutembi,* mit einander laufen; *-sa, -se* ist Pluralform auch der Pronomina: *ere, ese, tere. tese,* — und in *ambasa saisa* der Weise, Edle, von *amba,* groß und *sain,* gut, bildet es eine Art Abstraktum der Gattung. Ueber die anderen Suffixe: *-si* und *-ri* wage ich für jetzt kein Urteil. In der zweiten Abteilung unseres Buches finden wir u. A. beim Dinka und Bari Pluralsuffixe aufgeführt, deren Unterschied von jenen der Formsprachen, so viel ich sehe, lediglich in der mehr oder weniger facultativen Anwendung beruht. Diese facultative Anwendung zeigt auch das Chinesische mit seinen pluralbildenden Ausdrücken für Allheit, Vielheit, Gesammtheit u. s. w., — also eine Formsprache in Steinthals und wohl auch in unseres Verfassers Sinne. — Im Kassia lauten die persönlichen Fürwörter:

I. *nga,* ich . . . . *ngi,* wir
II. *me* (masc. / *pha* (femin.) } du . . *phi,* ihr
III. *u* (masc.) er / *ka* (fem.) sie, (es } *ki,* sie.

Also ist hier der Plural von dem Femininum, welches zugleich die abstracten und sächlichen Substantiva in sich begreift, abgeleitet. Das Pronomen der III. Person bildet zugleich den bestimmten Artikel, und somit kann sich das Kassia in seinen Ausdrücken für Geschlecht und Zahl etwa mit dem französischen, wie dieses heute ausgesprochen wird, messen.*)

(S. 117 flg.) »Die Casus sind also die eigentlichen Exponenten der Beziehungen der Anschauungen auf einander, und da diese Beziehungen von der Raumanschauung appercipirt werden, so drücken die Casus

*) Auch hiergegen muss ich Verwahrung einlegen. Man darf nicht eine Form irgend einer Sprache mit der sachlich entsprechenden Form irgend einer anderen gar nicht verwandten Sprache zusammenstellen, wenn nicht zuvor die Gleichheit des Formprincips beider Sprachen erwiesen ist. Es darf dies zur Beurteilung der inneren Form so wenig geschehen wie zur Ergründung der Lautform. St.

ursprünglich räumliche Verhältnisse aus, aber wolgemerkt, nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen grammatischen Sinne.« Dann werden aus der Reihe der eigentlichen Casus als unräumlich der Nominativ, Zeichen des Subjects, der Accusativ, Zeichen des Objects, und der Genitiv, Zeichen des Besitzausdruckes, ausgeschieden, — mit Recht überdies der Vocativ. Die eigentlichen Casus werden sodann auf drei, den Dativ in der Bedeutung des Ad- oder Illativs, den Ablativ und den Local beschränkt. Ich zweifle, ob dies Alles nicht zu eng sei. Als eigentliche Casus bleiben da drei übrig, welche in sehr vielen Sprachen nicht durch Casus (Declinationsformen), sondern durch selbständige Prä- oder Postpositionen ausgedrückt werden. Und warum von den Raumbeziehungen nur diese drei? Die finnischen Sprachen z. B. wissen deren viel mehrere zu unterscheiden. Ferner: warum sollen die wichtigsten syntaktischen Funktionen des Nomens als Subject, Object, Attribut und — füge ich, an den Essiv denkend, hinzu — Prädicat, oder als Werkzeug und Urheber nicht in den Kreis der eigentlichen Casus gezogen werden? Endlich: wiesehr das Object räumlich, als Ort wohin, gedacht werden könne, beweist u. A. das Sanskrit mit seinem Gebrauche des Accusativs, während es den Dativ mehr ideal anwendet.

(S. 128.) »Aus der Wurzel *kan,* essen, bildet das Dajak den Stamm *k-um-an,* das Malaiische durch Reduplication zunächst *ka-kan,* und aus diesem durch denselben Process wie das Dajak den Stamm *k-um-akan,* der durch Abfall des Anlauts zu *makan* verstümmelt wird.« Diese Erklärung scheint mir bedenklich. In den Reduplicationssylben der malaiischen Sprachen bleibt, soviel mir bekannt, der Vocal — anders als z. B. im Griechischen — unverändert. Nach des Verfassers Theorie müsste folglich aus *t-um-u : mu-,* aus *k-um-i : mi-* u. s. w. werden. Statt dessen ist *ma-* (stellenweise zu *mo-* verdumpft) in allen mir bekannten Sprachen des malaiischen Stammes ein fast unveränderliches Präfix, welches mit anderen seinesgleichen z. B. *pa-, ka-,* Verbindungen eingehen kann: *mapa-, maka-.* Das Infix *-um-* möchte

ich eher aus einer Verflüchtigung von *ma-* herleiten. Bei vocalisch anlautenden Stämmen wird es durch das Präfix *m-* ersetzt, z. B. Tagala: *ynom,* Bisaya: *ynum,* Pampanya und Iloca: *inum* = trinken: malaiisch: *minum,* Batta: *minom,* Bugi: *minung:* ferner Bugi: *itai,* Madagassisch: *mahita* = sehen: Favorlang *mita,* Dajak *mita.* *) Labiale Anlautsconsonanten werden im Toumpakewa-Alifurischen einfach in *m* verwandelt, z. B. *wee* = geben: *mee; pate* = sterben: *mate.* Diese Herleitung des Infixes vom Präfix wird noch durch die Uebereinstimmung zweier Perfectformen durch eingeschobenes *in* und durch vorgefügtes *ni* unterstützt.

(S. 129 § 6.) Trifft des Verfassers Urteil nicht einen Teil der bildungsfähigsten agglutinirenden Sprachen (z. B. finnotatarischen, malaiischen und kolarischen Stammes) zu hart? Sie sind nicht gesetzmäßiger als die unsrigen, aber sicher regelmäßiger. Sie sind zum Teile nicht weniger bildsam, aber ihre Bildungen sind weniger conventionell und leichter analysirbar. Sind das Fehler? Ist es schön oder fein, wenn der Lateiner in den drei Worten *hujus boni hominis* den Genitiv auf dreierlei Art bildet? Ich denke, eher, dass er ihn dreimal bildet, ist ein Vorzug. Diese Congruenz, welche allerdings auf einen Pleonasmus hinausläuft, hat aber einen Vorteil, den ich höher anschlage, als, scheint es, unser Verfasser. Sie ermöglicht die Freiheit der Wortstellung, welche ihrerseits für das subjective Moment der sprachlichen Mitteilung so wichtig ist. Auch diese Congruenz aber ist nicht ein ausschließliches Vorrecht der Formsprachen, ja nicht einmal ein Eigentum aller: dem Englischen wie dem Chinesischen fehlt sie. Und wiederum den kongo-kaffrischen (Bantu-) Sprachen und in gewissem Grade auch dem Pul (Fulbe, Fellah) ist sie eigen. **)

---

*) Das Favorlang hat in diesem Falle auch ein Präfix *umm-*.

**) Eine eindringende Vergleichung der Congruenz-Formung des Kongo-Kaffrischen mit der des Indogermanischen könnte vielleicht in besonders schlagender Weise zeigen, wie Gleichheit oder Aehnlichkeit in der phonetischen Technik noch nicht Gleichheit der inneren Sprachform beweist. St.

(S. 133—134.) »Die anderen aber (die uralaltaischen, die malayo-polynesischen Sprachen) weisen auf je eine Ursprache zurück, welche damals, als sie aus ihr hervorgingen, in ihrem Ausbau noch nicht abgeschlossen war. Dadurch bildet die Entwicklungsgeschichte dieser Sprachstämme, von der Besonderung derselben zu den uns bekannten Sprachen an bis auf die Jetztzeit herab, nicht Differenzirungen einer und derselben Form (da ja eine solche einheitliche Form noch nicht existirte), sondern sie zeigt uns das Schauspiel, wie aus denselben Elementen (Wurzeln) in den verschiedenen Abzweigungen verschiedene, aber nach einem und demselben Princip entstandene Bildungen erwachsen.« Ist dies erwiesen, ist es erweisbar? Keiner dieser Stämme weist eine monumentale Sprache vom historischen Werte unsres Sanskrit auf, das der gemeinsamen Urahnin so innig nahe steht, keine auch nur Denkmäler wie die altgriechische oder wie die lateinische Literatur, welche letztere uns lehrt, dass auch die Mutter der neuromanischen Sprachen Casusformen gehabt habe. Gesetzt, wir hätten jene herrlichen Erbstücke nicht überkommen: was würde uns hindern, die Casusformen der slavolettischen und germanischen Sprachen gleich jenen der neuindischen und des Walachischen für Neubildungen zu halten? Konnte nicht auch hier eine innere Anlage — ein bestimmtes Princip — weiter wirken, nachdem längst die Sprachenspaltung vollzogen war? Gerade in den malaiischen Sprachen glaube ich eine absteigende Entwicklung warzunehmen. Das Malaiische, Dajak u. s. w. weisen mir gelegentlich Stummel, wo die philippinischen Sprachen und ihre näheren Verwandten wolgebildete, dienstthuende Glieder führen.*) So wenigstens hat es mir immer geschienen; doch will ich mich darin gern von dem Verfasser als dem gründlicheren Kenner dieses Sprachstammes eines Besseren belehren lassen.**) Schwerer würde es schon halten, mich im

*) Ein, freilich jugendlich unreifer Versuch von mir, dies am Dajak nachzuweisen, ist in der Ztschr. d. D. Morgenl. Gesellsch., Jhrg. 1860 abgedruckt.

**) Vorläufig wäre auf des Verfassers Darstellung zu verweisen: Reise der Novara, Linguistischer Teil S. 288 ff. besonders S. 301.

Principe zu Schleicher's Verfalltheorie *) zu bekehren. Was Schleicher Sprachverfall nennt, dünkt mir oft Entwicklung zu Neuem, Besserem. Der Geist baut sich sein Haus, hat man gesagt; sollte es nicht eher heißen: er baut sich sein Fahrzeug, sein Verkehrsmittel, er baut dies so groß, so beweglich und behaglich wie er es braucht, vielleicht auch so eng und plump wie es ihm genügt. Der Verfasser selbst hebt S. 130, 131 sehr schön den Wert der griechischen Partikeln hervor, — Folgen des Verfalles nach dem Urteile der Sprachanatomen, Zeichen der Veredelung nach der Auffassung der Uebrigen.

Hinsichtlich der ural-altaischen Sprachen möchte ich, ohne irgend vorgreifen zu wollen, Eins in Erwägung bringen. Alle diese Sprachen setzen das Prädicat hinter das Subject, die nähere Bestimmung (Genitiv, Adjectiv, Adverb) vor das zu Bestimmende, die tatarischen im weiteren Sinne, also einschließlich der mongolischen und tungusischen, der Regel nach das Verbum ans Ende des Satzes. Nun hat in vielen dieser Sprachen das Verbum Personalformen, in manchen aber auch nicht. Selbst innerhalb eines einzelnen Zweiges, des Tungusischen, finde ich diesen Gegensatz. Danach muss entweder die Bildung oder der Verlust dieser Formen in verhältnismäßig später Zeit geschehen sein. Diese Formen nun sind Suffixe, — ob von genitivischer oder von nominativer Grundbedeutung, bleibe dahingestellt. Dass sie als Bildungselemente an's Ende der Wörter treten, entspricht der bekannten morphologischen Formel; es widerspricht aber jedenfalls dem angegebenen unwandelbaren Stellungsgesetze. Da dieses Stellungsgesetz so allgemeine Herschaft übt, so nehme ich an, dass es älter sei, als die Spaltung der verschwisterten Sprachen in solche mit und solche ohne Personalendungen. Also würde entweder die Entstehung oder der Verlust dieser Endungen in eine Zeit zu setzen sein, wo das Stellungsgesetz bereits feststand. Was ist nun das Wahrscheinlichere? Und sollte sich nicht die Frage hin-

*) z. B. in seinem Compendium S. 4.

sichtlich der Possessivsuffixe der Substantiva mit gleichem Rechte wiederholen lassen?

Die Lautlehre sowie die beiden letzten Abschnitte der ersten Abteilung (D und E) darf ich übergehen.

Abteilung II behandelt die Sprachen A) der hottentotischen, B) der Papua-, C) der Neger- und D) der Kafir-Rasse. Sie zerfällt in eine Reihe von zwanzig Einzelsprachlehren, deren einige sich zugleich mehr oder minder eingehend mit stammverwanten Sprachen beschäftigen. Dazwischen sind geeigneten Orts die Kapitel über die Verwantschaftsverhältnisse des Dinka und Bari, über die Classification folgender Sprachen West-Afrikas: Wolof, Bullom, Temne, Ibo, Ewe Gã (Akra), Odschi, Yoruba und Efik, endlich über die Verwantschaftsverhältnisse des Hausa eingeschoben. Die hier aufgezählten, ferner die Mande, Sonrhai, Logone, Wandala, Bagrimma, Mobba, Teda und Kanuri, sind die in Abschnitt B) behandelten Sprachen. Unter A) folgen auf die Darstellung des Nama-Hottentotischen fünf Seiten Nachrichten über die Sprachen der Buschmänner. Die Papua-Sprachen (B) sind durch das Mafoor'sche allein vertreten; für die Bantu-Sprachen (D) endlich ist das Kafir zu Grunde gelegt, dabei aber fast durchgängig auf die entsprechenden Erscheinungen der verwanten Setschuana, Herero, Kisuaheli, Mpongwe u. s. w. Rücksicht genommen. Dies der Inhalt von 262 Seiten.

Die einzelnen Grammatiken sind je durch kurze Sprachcharakteristiken eingeleitet, diesen folgt die Sprachlehre selbst, endlich einige Seiten gutgewählter Sprachproben mit zwischenzeiliger Uebersetzung. Soweit ich es beurteilen kann, hat der Verfasser es verstanden, das für den ersten Eintritt in die Sprache Wesentlichste herauszugreifen und es zugleich sachgemäß — den Geist der Sprache berücksichtigend — und leichtfasslich darzustellen. Wer das von ihm Gelehrte sorgfältig in sich aufgenommen, dann die Sprachproben aufmerksam durchgearbeitet hat, der dürfte bei selbständigem Weiterforschen in der Textanalyse wenig Schwierigkeiten mehr empfinden, — und das dünkt mich das beste Lob,

welches man einer Elementargrammatik erteilen kann. — Ich habe augenblicklich nicht die Poschwitzer Bibliothek zur Hand, also auch nicht die Unterlagen zu einer Vergleichung aller vom Verfasser gelieferten Sprachlehren mit allen ihren Vorgängerinnen. Ein paar Punkte mehr sachlicher Art möchte ich aber hervorheben.

Das Nama-Hottentotische*) sowie das Ewe**) haben, ähnlich den indochinesischen gewisse dem Worte anhaftende Stimmbiegungen; auch in ihnen kann also derselbe Lautcomplex ein ganz anderes Wort darstellen, je nachdem er im tiefen, mittleren oder hohen (Nama), im gleichen, fallenden oder steigenden Tone (Ewe) ausgesprochen wird. Dies wäre wol seines Orts zu erwähnen gewesen. Aehnliche Erscheinungen sind in der Sprachenwelt weit verbreitet, und ich hätte gewünscht im allgemeinen Teile unter der Lautlehre auf dies Mittel der Differenzirung hingedeutet zu sehen. —

Die interessante Mafoor (Mefoor, Nufoor)'sche Papuasprache habe ich, Dank dem mir von meinem Freunde Dr. A. B. Meyer in Dresden verschafften reichlichen Textmateriale, selbst eingehender getrieben. Sie bietet bei aller sonstigen Einfachheit ihres Baues einige Erscheinungen, welche hier eine erste, vorläufige Besprechung finden mögen.

A) Sehr oft begegnet man gleichbedeutenden und sonst gleichlautenden Wörtern, deren einziger Unterschied darin besteht, dass sich im einen meist nach, selten vor dem Vocale des Stammes ein *i* befindet, während es im andern fehlt. Beispiele: *woos, woïs* = Stimme, Rede; *djaf, djaif* = Garten, Acker; *kam, kaim* = alle; *frur, fruijer* = machen; *mam, maïm* = sehen; dann aber auch: *rama, riama* = kommen; *rob, riob* = fliegen; *fanam, fianam* = nahe bei; *béba* = gut-nicht = schlecht; aber *bië* = gut u. s. w. Fast jedes Wort, dessen Vocal nicht ohnehin *i* ist, scheint beide Formen zuzulassen. Hierüber bestehen nun drei Ansichten. Unser

*) Th. Hahn, die Sprache der Nama. Leipzig 1870. 8°. S. 23.

**) Schlegel, Schlüssel zur Ewe-Sprache. Stuttgart (Bremen) 1857. 8°. S. 6.

Verfasser und der Missionar Herr van Hasselt in seinem jüngst erschienenen *Hollandsch-Noefoorsch en Noefoorsch-Hollandsch woordenboek* (Utrecht 1876) halten den Unterschied für unorganisch, bloß phonetisch. Aber Ersterer nimmt die Formen mit, Letzterer diejenigen ohne *i* für die ursprünglichen. Ersterer hält den Schwund des *i* für eine Flüchtigkeit der Aussprache, van Hasselt die Stammerweiterung durch *i* für einc bei dem schwatzhaften, schreiigen Völkchen beliebte Wortspielerei. An dieser Stelle möchte ich mich von dem Missionar trennen. Gleich ihm halte auch ich die undiphthongirte Form für die primäre, aber an Willkür mag ich immer nur im äußersten Notfalle glauben. So lange ich eine Möglichkeit sehe im Ungleichlautenden ein Ungleichdeutiges zu entdecken, mag ich mich selbst der doppelten Autorität eines Kenners wie van Hasselt und eines Forschers wie Fr. Müller nicht fügen.

Es ist ein Glück, dass mein Textmaterial von verschiedenen Uebersetzern herrührt. Rinnooy, dessen Genesis-Uebersetzung diphthongisch erweiterte Stämme und namentlich den Wechsel solcher mit rein vocaligen seltener enthält, soll unter einer für sprachliche Studien weniger wertvollen Bevölkerung leben. Geißler's Uebersetzungen der Zahn-'schen Biblischen Geschichten und des Marcus-Evangeliums aber wimmeln von Beispielen beider Formen. Eine kleine Sammlung derselben aus den biblischen Geschichten möge hier Platz finden.

I. *Kam, kaim* = alle, jedes. 1) *Ma* (Potifar) *ibéfa biârek rôïsi kam ro rwasi Josef biëda, ma imêof ossoba ro rôïsi kam, imbajo ibéfa frur bië kâïm.* Und (Potifar) er-ließ legen die-Sachen alle in die-Hände Joseph seine, und er-besorgte nicht-eins von den-Sachen allen, weil er-tat machen gut Alles (S. 32). 2) *Taun di-fiek djaf beïfo ro robéan roi kam, ma sibefaandur ro orne kâïm.* Jahre sieben (das) Feld war-voll von Früchten Art jeder (= jederart), und sie-sammelten von dem Allen (S. 36). 3) *Ornema Farao ibeprenta faro kawassa biëda kâïm, ikofein: rumgun kam, sibedjadi ro kawassa Israel, nerri mgosaan si ro waarija.*

Alsdann Farao er-befahl zu Volke seinem allem, er-sprach: Söhne alle, sie- (= welche-) werden vom Volke Israel, fortan ihr-werft sie in's Wasser.

II. *Djaf*, *djaif* = Garten, Acker, Feld. 1) *Maka Noach ifrur djâïf, ma ikeer djaf osso ro aiknam anggor.* Und Noa er-baute (den) Acker, und er-pflanzte Acker einen von Bäumen Wein (= Weinstöcken S. 13). 2) *Orne weer Manseren Allah ikeer djaf osso . . . ma ibedores snunkaku ifrur kwaar, djaf dorri.* Und Herr Gott er-pflanzte Garten einen . . . . und er-setzte (den) Menschen (welchen) er-gemacht-hatte zuvor, Garten hinein (= in den Garten S. 6). 3) *Ibedores i ro djaf Eden . . . . »Bonsi rijo aiknamsi kam ro djaf ini waan wauerik«.* Er-setzte ihn in den Garten Eden . . . . »Früchte von Bäumen allen von Garten diesem iss immerhin (S. 7). 4) *Jamnaf woos beda ro djâïf.* Ich höre Stimme Deine im Garten (S. 8). 5) *Ma Kain ibuk frur djâïf.* »Und Kain er-gab Arbeit Feld;« soll heißen: Und Kain war ein Ackerbauer (vgl. oben 1) S. 9). 6) *Nerri wafrur djaif weer.* Künftig du-arbeitest Feld wieder (S. 9).

III. *Mbran, mbrain* = gehen. *Nerri kombrain kobur, nerri jambran bepon awé!* (Wort für Wort): »Fortan wir-gehen wir-verlassen, fortan ich-gehe vor Dir!« = Lass uns fortziehen ich will vor (mit) Dir gehen.

IV. *Woos, wois* = Stimme, Rede, Sprache. 1) *Simnaf woos Manseren Allah biëda.* Sie-hören Stimme Herr-Gott seine (S. 8). 2) *Woos ro riek kanik beda idejek ro dunja.* (Die) Stimme des Blutes Bruders Deines sie-steigt-auf von (der) Erde (S. 9). 3) *Saois woos ossa munda* Sie-redeten Sprache eine nur (S. 13). Ebenso auf dem Titelblatte: 4) *woos Woranda, woos Nufoor* = Holländische Sprache, Nufoorsche Sprache. 5) *Kobéfa fanandier woos biëda.* Wir-lassen verwirren Sprache ihre (S. 13). Freilich ebenda auch: 6) *saois wois osso munda.* Sie-redeten Sprache eine nur. Dagegen: 7) *Imbajo womnaf wois bien beda.* Weil du-hörtest (auf) die Rede Weibes Deines? — 7) *Imbajo wadâser wois jeda kwaar.* Weil du-gehorchtest Worten meinen zuvor. 8) *Waktu hamba Abraham biëda imnaf wois*

iririja. Da (der) Knecht Abraham seiner er-hörte Rede diese (S. 23). 9) *Josef imnaf wois desi beri.* Joseph hörte Reden ihre wol. Dagegen freilich: 10) *Simnaf bé woos sarareer.* Sie-hören auf Reden falsche (S. 52).

Beispiele der Vocalerweiterung durch vorgesetztes *i* mag ich diesmal nicht geben. Sie würden eher verwirren als aufklären, und dermalen ist es mir nur um die Tatsache der Diphthongirung und um die etwaige Bedeutsamkeit dieser letzteren an sich, nicht um die Einzelheiten zu tun.

Betrachte ich nun die vorliegenden Proben, so vermag ich allerdings eine volle, jede Ausnahme ausschließende Consequenz nicht zu erkennen. Manches aber dürfte zu denken geben.

Vor Allem die negativen Instanzen. Man wird einsehen, dass die Erscheinung nicht an einzelne Redeteile, auch nicht an gewisse grammatische Funktionen der Wörter gebunden ist. In der Tat finden wir beide Formen bei Substantiven, Adjectiven, Verben — ich meine in unserem Sinne —, und bei Wörtern, die wir in verschiedenem Numerus, Casus, Tempus, Modus u. s. w. (wieder in unserem Sinne) zu übersetzen haben; und eine reichere Beispielsammlung würde dies erst recht erweisen. Es müsste also der Unterschied, wenn einer besteht, in Begriffsmodificationen des Wortes an sich beruhen. Ich will meine Vermutungen nicht schon jetzt, vor Abschluss meiner Untersuchungen, zum Besten geben, mag es mir aber nicht versagen, für diesmal meinen Lesern die Beispiele unter II und IV zur Betrachtung zu empfehlen.

B) Die Endung der Nennwörter auf *ia*, *ija* im Singular, und auf *sia sija* statt bloßes *si* im Plural wird gleichfalls von van Hasselt für eine bloße Spielerei gehalten. Mir scheint es nicht unwahrscheinlich, dass hier eine Art Demonstrativsuffix von schwacher Bedeutung vorliege, etwa analog aber nicht gleich dem Artikel unserer Sprachen. Wie schwer dergleichen Sprachmittel begrifflich zu begrenzen sind, ist bekannt, und darum sollte man in solchen Dingen mit dem Bejahen ebenso vorsichtig sein, wie mit dem Verneinen.

Jedenfalls aber müssen uns in allen Fragen dieser Art die mehr unbewussten Sprachanwendungen der Missionare wichtiger sein, als ihre theoretischen Erklärungen.

C) Unter den Redeteilen der Sprache ist keiner so echt, so deutlich als Redeteil gezeichnet, wie eine doppelte Classe von Substantiven, denen die Idee eines Zugehörigen gemeinsam ist; ich meine

a) die Verwantschaftsnamen und
b) die Namen für Körperteile, denen sich einigermaßen auch Wörter von der Bedeutung »Oberes, Inneres« u.s.w. anschließen.

Sie unterliegen einem, unserer Conjugation vergleichbaren Processe, das heißt, je nachdem sie selbst in Ein- oder Mehrzahl gedacht und der I., II. oder III. Person Sin-

Singular des Besitzers.

	Singular des Objects.			Plural der Objecte.		
	I.	II.	III.	I.	II.	III.
Gatte	—	*swambri*	*swari*	—	—	*swarisi*
Vater	*mami*	*knami*	*kamari*	*mami si*	*knaamsi*	—
Bruder	—	—	*naikri*	—	*nameksi*	*naiksi*, (*-su*)
Schwester	—	—	*sraar*, *sraandi*	—	—	—
Mutter	—	*snami*	*snari*	—	—	—
Schwiegervater	—	*mambaniomi*	*mambaniori*	—	—	—
Name	—	*snumbri*	*snori*	—	*mgamsi*	*mgasi*
Auge	—	—	—	—	—	—
Fuß	—	—	—	—	*weemsi*	*wesi*
Hand	—	—	—	—	*rwaamsi*	*rwasi*
Herz, Bauch	—	*snembri*	*sneri*	—	—	—
Kopf	—	*rwumbri*	*rwuri*	—	—	—
Hüfte	—	—	—	—	*sifermsi*	*sifersi*
Busen	—	*aanderembri*	*aandeendi*	—	—	—
Hinterteil	—	*krumbri*	*kruri*	—	—	—
Mund	—	—	*sbari*	—	—	—
Schulter	—	—	—	—	—	*rardasi*
Ohr	—	—	—	—	—	*knasi*
Zahn	—	—	—	—	—	*nasi*
Hals	—	*sasurembri*	*sasuri*	—	—	—
Brust	—	—	*andeendi*	—	—	—
Stirn	—	—	*aandaandi*	—	—	—
Zunge	—	—	*kapreendi*	—	—	—

gularis oder Pluralis bezüglich Dualis zugehören sollen, haben sie besondere Formen. Die Beispiele, welche ich bisher hierfür gesammelt habe, stelle ich in der folgenden Tabelle zusammen, bemerke aber, dass der Gebrauch, wenigstens in den Geißler'schen Uebersetzungen, gelegentlich schwankt. Die Namen für Auge, Schulter, Fuß, Hand, Ohr, Zahn Hüfte sind pluralia tantum, werden also auch statt des Singulars gebraucht. Eine I. pers. sing. des Besitzers finde ich nur für »Vater«, und diese Form wird zuweilen mit anderen Personen verbunden (etwa: sein »Mein-Vater«, vgl. unseren Ausdruck: sein Papa). Sonst findet sich sehr oft die dritte Person (subsidiär) mit dem selbständigen Possessivpronomen der I. Person sg. ***jeda, jena*** verbunden: ***rwasi jeda*** = meine Hände, meine Hand.

Plural oder Dual der Besitzer.

Singular des Objects.			Plural der Objecte.		
I.	II.	III.	I.	II.	III.
—	*muswari*	—	—	—	***siswasna***
kokmasri, nukmasri, numasri, kokmami	*mgoknami muknami*	*sukmasri, sikmasri, suknami*	*kokmasersi*	*mgokmasersi, mgokmamsi*	—
—	—	—	*konaiksi*	—	—
—	—	—	—	—	***sisraarsi***
—	—	—	—	—	***sisnasi***
—	—	—	—	—	—
—	—	—	*kosnosna*	—	***sisnosna***
—	—	—	—	*mgoaamna, muaamna*	***sisnaamna, susnaamna***
—	—	—	*kowesna*	*mgoweemna*	***siwesna***
—	—	—	*korwasna*	—	***sirwasna***
—	—	—	—	*mgosneemna*	***sisnesna***
—	—	—	—	—	***sirwusna, serrusna***
—	—	—	—	*mgosifermna*	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	***sisbasna***
—	—	—	—	—	***sirardasna***
—	—	—	—	*mgoknaamna*	***siknasna***
—	—	—	—	*mgonaamna (?)*	***sinasna***
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	***siandeersna***
—	—	—	—	—	***siaandar(s?)na***
—	—	—	—	—	***sikapreersna.***

D) Endlich liebt es die Sprache, ihre Sätze mit gewissen Adverbialpartikeln schließen zu lassen, die oft kaum übersetzbar sind, Aus- und Eindruck des Satzes aber ähnlich coloriren, wie dies etwa bei uns in den Fragesätzen durch die eingeschobenen, »denn, nur, auch, eigentlich«, in den Bitte- und Befehlssätzen durch die: »doch, ja, nur« u. s. w. geschieht. Ich rechne dahin: *munda, kaku, kakeer, fadi, beri, wauerik, weer* u. A. m.

Alle diese Dinge gehören zu den Feinheiten und Tiefen der Sprache, deren Erörterung in einem Buche von dem Plane des vorliegenden sehr am unrechten Orte gewesen wäre, und auf welche ich doch gerade Diejenigen hinweisen möchte, für welche der Verfasser sein Werk zunächst bestimmt hat. Es handelt sich um eine Beobachtung allgemeiner Art.

Beim Studium von Sprachen durchsichtigeren Baues bringt man es bald dahin, die Texte in der Hauptsache richtig zu analysiren und zu übersetzen, und bildet sich dann nur zu leicht ein, man habe ein im Allgemeinen richtiges Bild vom Wesen der Sprache gewonnen. Geht man aber weiter, prüft man die Texte näher, so entdeckt man wol einen starken Rest an Unerkanntem: so und soviel, was dem Sinne nach gleich erscheint, ist im Ausdrucke verschieden: — woher diese Verschiedenheiten? So und soviel Sprachstoff erscheint wie entbehrlicher Ballast: — kann er das sein? Endlich: wieviele Gedanken und Denkkategorien scheinen in der Sprache alles Ausdruckes zu entbehren! Sollten jene scheinbaren Non-valeurs nicht doch unterzubringen sein? Jetzt zögern wir, länger von Armut und Rohheit der Sprache zu reden; wir entdecken ungeahnte Organe von ungeahnter Leistungsfähigkeit. Jetzt wird das, was vorher eine krankhafte Geschwulst schien, ein wichtiger Sitz der Lebenskraft. — Erfahrungen wie diese macht man nicht allemal; denn es gibt wirklich gar arme und rohe Sprachen. Allein schon die Aussicht, sie machen zu können, sollte zu tieferem Forschen anreizen.

Zu den wahrhaft armen und rohen Sprachen möchte

ich u. A. auch das Ewe in Westafrika rechnen. Es scheint eben auf der Schwelle zwischen Isolirung und Agglutination zu stehen, und die mir vorliegenden Sprachproben machen den Eindruck eines sehr geringen sprachgeistigen Vermögens. Schlegel selbst aber macht in seinem »Schlüssel« (§ 3) folgende Bemerkung: »Verstärkte Wurzelformen sind Verben, welche einen phonetischen Zuwachs entweder durch einen Vocal im Auslaut oder durch einen Consonanten in der Mitte erhalten.« Für letztere, gewiss überraschende Behauptung führt er sechs Beispiele an, deren mindestens zwei kaum auf Zufälligkeiten zurückführbar scheinen: *ẃlo*, anblasen, von *ẃo*, blasen, und *flo*, aufsteigen von *fo*, aufstehen. Also selbst hier Wortgestalten nach Schleicher's morphologischer Formel R^x, Wurzeln, welche zum Zwecke des Beziehungsausdruckes oder doch der Begriffsmodification regelmäßig verändert werden können!

Was hier am Ewe und namentlich am Mafoor'schen hervorgehoben wurde, erscheint für die tiefere Erkenntnis und für die rechte Würdigung dieser Sprachen so wichtig, dass ich es in einer Charakteristik nach Steinthal'schem Muster nicht gern vermissen möchte. Eine solche Sprachschilderung darf dafür so und soviel mehr Präceptives bei Seite lassen, was unser Verfasser im rechten Verständnisse seiner Aufgabe mitgeteilt hat. So sehr ist diese von jener verschieden, so sehr ergänzen Beide einander. Mir aber galt es, indem ich das neue, in seiner Art einzige Buch den Freunden unserer Wissenschaft recht von Herzen empfehle, so entschieden ich es vermochte darauf hinzuweisen, wie dasselbe angesehen, wie es benutzt werden will, um im Sinne seines Urhebers Früchte zu tragen.

Dresden, November 1876.

Georg von der Gabelentz.

1) *ΑιΣΜΑΤΑ ΚΡΗΤΙΚΑ ΜΕΤΑ ΔΙΣΤΙΧΩΝ ΚΑΙ ΠΑΡΟΙΜΙΩΝ.* KRETA'S VOLKSLIEDER NEBST DISTICHEN UND SPRICHWÖRTERN. IN DER URSPRACHE MIT GLOSSAR HERAUSGEGEBEN VON ANTON JEANNARAKI. LEIPZIG: F. A. BROCKHAUS. 1876. (X u. 388 S.)
2) *ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ ΡΩΜΑΙΚΑ.* Neugriechische volkslieder mit einleitung, commentar und glossar von Dr. A. LUBER. »*Vox populi, vox Dei.*« Separatabdruck aus dem programm des k. k. staatsgymnasiums in Salzburg im jare 1874. Salzburg. Im verlage des k. k. gymnasiums. (62 S.)
3) **Geschichte der neugriechischen Literatur.** Von Dr. Rudolf Nicolai. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1876. (X u. 240 S.)

Die Besprechung der vorstehend genannten Bücher für diese Zeitschrift habe auf Prof. Steinthal's Aufforderung ich, obgleich durch anderartige Arbeiten jetzt sattsam in Anspruch genommen, doch bereitwillig und gern übernommen, weil ich durch langjährige unausgesetzte Vorarbeiten und Sammlungen auf diesem Gebiete mich zu dieser Arbeit wol befähigt und berufen erachten durfte und zugleich die Gelegenheit benutzen zu können glaubte, vielfach aus dem reichen Schatze meiner Sammlungen Ergänzungen, Erläuterungen und Vervollständigungen zu bieten, wovon ich jedoch zum größten Teil mit Rücksicht auf den Raum Abstand genommen. Ich habe nämlich, seitdem im Jahre 1844 mein »Volksleben der Neugriechen, dargestellt und erklärt aus Liedern, Sprichwörtern und Kunstgedichten« (Mannheim, Bassermann) erschienen, das Schrifttum und besonders auch die Volkslieder, Märchen und Sagen des heutigen Griechenlands mit Vorliebe im Auge behalten und die in jenem Buche begonnene Sammlung und Uebersetzung fortgeführt, so dass ich im Laufe der Jahre außer einigen Märchen und Sagen über 300 größere Lieder und an 600 Distichen zum

Teil aus Büchern, zum Teil aus mündlichen und handschriftlichen Mitteilungen zusammengestellt, übersetzt, erläutert und mit einem Glossar versehen. Man begreift danach leicht, welch lebhaften und regen Anteil mir die in der Ueberschrift genannten Werke, ganz besonders die Sammlung kretischer Volkslieder von Jeannaraki abgewonnen haben; aber zugleich auch, dass es mir nicht möglich sein wird, den sich mir darbietenden oder, richtiger gesagt, aufdringenden Stoff in den zugemessenen Raum einer gewöhnlichen Besprechung oder Beurteilung zusammenzudrängen. Das Nachfolgende wird eben nur ein mehr aus der Fülle des Stoffes Herausgegriffenes als ein ihn auch nur einigermaßen Erschöpfendes sein können.

Das Büchlein von Dr. Luber bietet dem Kenner nichts Neues, doch ist es ein sehr anerkennenswerter und glücklich durchgeführter Versuch, den der altgriechischen Sprache Kundigen, namentlich auch der Gymnasialjugend ein Bild von dem Zusammenhange der classischen mit der modernen Sprache zu vermitteln und sie zum Verständnis der »gewiss nach allen Richtungen hin interessanten Volksgesänge« anzuleiten. Als erste Einleitung sehr anerkennenswert, würde es jedoch z. B. zum Verständnis der von Jeannaraki dargebotenen kretischen Volkslieder ohne das von diesem beigefügte Glossar in keinerlei Weise ausreichen.

Ein weit bedeutsameres Buch, das eine vielfach gefühlte Lücke für einen ersten Versuch in erfreulichster und befriedigendster Weise ausfüllt, ist die »Geschichte der neugriechischen Literatur« von Dr. Rud. Nicolai, das sich an seine bekannte »griechische Literaturgeschichte« anschließt. Man wird sich mit dem Zweck, wie er in der »Vorbemerkung« dargelegt ist, vollkommen einverstanden erklären und auch der Weise der Ausführung, die von einer sehr umfassenden und tiefen Kenntnis aller einschlägigen Schriften und Verhältnisse Zeugnis ablegt, volle Anerkennung zollen müssen, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass — wie der Verfasser es selbst ausspricht — hier noch Manches übergangen, minder ausgeführt oder nicht nach Verdienst abge-

schätzt erscheint und dass also Nachträge und Berichtigungen nicht bloß möglich, sondern der Natur der Sache gemäß geradezu notwendig sind. Wenn ich hier einige höchst geringfügige und unbedeutende Berichtigungen und Bemerkungen nicht zurückhalte, so geschieht dies einzig, weil ich nach der Sorgfalt der Arbeit wol annehmen darf, dass dem Verfasser auch die Richtigkeit im Kleinsten nicht gleichgültig ist und sein kann.

Auf Seite 68 schreibt er: »Der große Krieg von 1645 bis 1669, dessen blutige Phasen gleichzeitigen einheimischen Dichtern und Prosaikern, wie Athanasios Skliros, Marinos Tsane **Punialis** und dem Arzt Athanasios ein geläufiges Object für literarische Darstellung darboten, vollendete die Unterwerfung Kreta's unter die Herrschaft der Türkei« etc. und so findet sich auch auf Seite 238 in dem Namenverzeichnis *Ποϊνιάλης Μαρῖνος Τζάνες*. Es sollte dafür Bunialis und *Μπουνιαλῆς* heißen und dies ist nicht der eigentliche Name, sondern nur ein Beiname; wenigstens lautet der Titel eines auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Exemplars, wie ich ihn mir vor Jahren nebst einigen Auszügen aus dem Buche in orthographisch berichtigter Abschrift aufgezeichnet:

Διήγησις διὰ στίχων τοῦ δεινοῦ πολέμου τοῦ ἐν τῇ νήσῳ Κρήτης γενομένου ἡ ὁποία περιέχει τὴν σκληρότητα καὶ αἰχμαλωσίαν καὶ φόνον, ὅταν ἐκυρίευσαν οἱ Ἀγαρηνοὶ τὴν δυστυχησμένην[1]) *χώρα' τῶν Χανιῶ'*[2]) *καὶ Ῥεθύμνου καὶ ὅτι ἐσυνέβη*[3]) *εἰς τὸ Μεγάλον Κάστρον καὶ εἰς ταῖς Ἄρδαις καὶ εἰς τὰ νησιὰ*[4]) *ἀποῦ τοῦ α,χμε' ἕως α,χξθ' ὅπου τοῦ ἐδώκανε τὸ Μεγάλο' Κάστρο' καὶ ἐγίνη*[5]) *ἡ ἀγάπη. Συνθεμένη ἐν συντομίᾳ*[6]) *παρὰ Μαρίνου Τζάνε τοῦ λεγομένου Μπουνιαλῆ τοῦ Ῥεθυμναίου ἐκ Κρήτης.* Con Licenza de' Superiori, e Privilegio. *Ἐνετίῃσιν, α,χπα'. Παρὰ Ἀνδρέᾳ τῷ Ἰουλιανῷ κοντὰ εἰς τὸν Πόντε τοῦ ἁγίου Φαντίνου.*

Eröffnet wird das Buch mit einem Gedicht *εἰς τὸν Κυρίον Μαρίνον τὸν Τζάννε* (mit doppeltem *ν*), *τὸν ἱστορίσαντα τὸν πόλεμον τῆς Κρήτης* und in zwei darauf folgenden Erlaubnissen zum Druck heißt der Verfasser Marin und

Marino Zane und der Verleger Andrea Giuliani und — nach venetianischem Dialekt — Ziuliani. Wir lassen, um einen Begriff von der schrecklichen Schreibweise des Originals zu geben, in derselben nur die oben mit Ziffern bezeichneten Wörter des Titels folgen: [1]) *δείστηχης μένην.* — [2]) *χάνηο.* — [3]) *έσυνέρη.* — [4]) *νυσία.* — [5]) *έγύνει.* — [6]) *ένσην τωμήα.*

Nur im Vorübergehen wollen wir noch gleich bemerken, dass nach den Exemplaren der Hamburger Stadtbibliothek der von Nicolai S. 82 angeführte Titel: *Γέννησις, κατορθώματα καὶ θάνατος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος* sich in der Ausgabe von 1681 erst auf Seite 3 findet, während der eigentliche Titel lautet:

Ἱστορία ὡραιοτάτη, εἰς τὴν ὁποίαν περιέχεται ὁ βίος καὶ ἀνδραγαθείαι τοῦ περιβοήτου βασιλέως Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος υἱοῦ τῶν θαυμαστῶν βασιλέων Φιλίππου καὶ Ὀλυμπιάδος und dass der auf derselben Seite bei Nicolai angeführte Titel: *Διήγησις ὡραιοτάτη Ἀπολλωνίου τοῦ ἐν Τύρῳ* in der Ausgabe von 1658 auf Seite 3 noch den Zusatz hat *ῥωμάδα*, während der eigentliche Titel lautet: *Ἀπολλωνίου τοῦ ἐν Τύρῳ ῥωμάδα.*

Der auf Seite 89 genannte Uebersetzer von Guarini's Pastor Fido schreibt sich auf dem Titelblatt mit doppeltem *μ*: *μεταγλωττισμένο ἀπὸ τὸ Ἰδίωμα τὸ Ἰταλικὸν παῤ ἐμοῦ Μιχαὴλ Σουμμάκη ἐκ πόλεως Ζακύνθου,* während Nicolai ihn Sumakis nennt. Bei dieser Uebersetzung hätte aber auch meiner Ansicht nach füglich erwähnt werden müssen, dass das Versmaß der Chöre eine Art Terzinen ist (wie sie im Deutschen ähnlich Jul. Mosen angewendet hat), so nämlich, dass von je drei Zeilen in fünffüßigen Jamben die beiden äußeren mit einander durch den Reim verbunden sind, die mittlere jedoch auf keine reimt. Ich glaube, man wird hier zur Veranschaulichung dieser Reimweise nicht ungern den Endchor lesen:

Ὦ ταῖρι εὐτυχισμένο ποῦ δροσίζεις!
Δάκρυα ἔσπειρες μὲ πόνο καὶ μὲ θλίψεις
Καὶ τώρα μὲ χαραῖς γέλοια θερίζεις.

Μὲ πόσαις θλίψες σου πικραῖς γλυκαίνεις
Τοῦ πόθου σου τὴν 'πιθυμιὰ τὴν τόση
Καὶ σπλάγχνα καὶ καρδιὰ δροσιαῖς πληθαίνεις.
Γνωρίσετ' ἀπ' ἐδῶ καὶ μαθημένοι
Γενεῖτ' ἐσεῖς καὶ ξόμπλι ἔπαρτε... [od. *πάρτε*, es fehlen dann 2 Silben.]
Οἱ ἀπαλοὶ θνητοὶ καὶ τυφλωμένοι.
Ταῖς ἄδολαις χαραῖς ὁποῦ δροσίζουν
Ποίαι εἶναι καὶ ἀπ' ἐδῶθεν πάλιν
Τ' ἀληθινὰ κακὰ ὁποῦ φλογίζουν.
Χαρὰ δὲν ἦν καμμιὰ μὲ δίχως θλίψι',
Οὐδ εἶνε θλίψις ὡς κι ἂν θὲς μεγάλη',
Ὁπ' ἀπ' αὐτὴ στερνὰ χαρὰ νὰ λείψῃ.
Ἀληθινὴ χαρὰ μόνη εἶναι κείνη,
Ὁποῦ γεννᾶται ἀπ' ἀρετὴ καὶ χάριν
Κι ὁποῦ ἀπομονὴ στερνὰ τὴ' δίνει.

Da wir hier den Versbau berührt, so wollen wir gleich noch Eins bemerken. Auf Seite 149 heißt es:

»Das Verdienst ....., den Trimeter zum Organ des gebildeten Dialogs erhoben und durch Flüssigkeit und Tonfülle belebt zu haben, gebührt Karydis und Vernardakis.«

Hier hätte nach unserer Ansicht jedenfalls wol noch Alexandhros Rhisos Rhangawis genannt werden müssen, der z. B. in seiner köstlichen aristophanischen Komödie »Die Hochzeit des Kutrulis« nicht bloß im Dialog den Trimeter, sondern auch in den Parabasen und Chören kunstvollere Rhythmen mit großer Meisterschaft handhabt. Vgl. Seite 195, wo bei der kurzen Besprechung dieses aristophanischen Lustspiels nicht ganz genau »die Anwendung von Halbchören« (es sollte mindestens heißen: des Chors) als bemerkenswert, aber nicht der kunstvolle Versbau überhaupt erwähnt ist. Hier muss ich auch berichtigen, dass der deutsche Uebersetzer der »Hochzeit des Kutrulis« nicht H. Sander heißt, sondern eben der Unterzeichnete ist, der an anderen Stellen als Verfasser der »Neugriechischen Volks- und Freiheitslieder« (S. 205) und des »Volkslebens der Neugriechen« (S. 206; 209; 210) richtig genannt ist. Für Rhan-

gawis wäre in Bezug auf sein dimotisches Gedicht *Δῆμος κ' Ἑλένη* eine gelungene deutsche Uebersetzung von Fr. v. P. Lechner (Neustadt a. D. 1834) zu erwähnen gewesen, besonders aber die seit 1874 in Athen in 12 Bänden unter dem Titel *Ἅπαντα τὰ φιλολόγικὰ κ. τ. λ.* erscheinende Gesammtausgabe seiner dichterischen Werke, die wir allen Freunden des neugriechischen Schrifttums auf das Dringendste und Angelegentlichste empfehlen möchten. Ganz richtig spricht auf Seite 186 Nicolai es aus, dass »den Höhestand der nationalen Poesie der Neugriechen die universalen Leistungen der beiden Sutsos und Alexandhros Rhisos Rhangawis bezeichnen«, welchen letzteren er auf Seite 194 »den geistreichsten und universalsten unter den Gelehrten Griechenlands« nennt und dessen jetzige Stellung als die des griechischen Gesandten in Berlin wol auch wenigstens eine beiläufige Erwähnung verdient hätte.

Wenden wir uns nun aber zu der neugriechischen Volksdichtung, deren schon ziemlich beträchtliche und umfangreiche Literatur (s. in dem Buche von Nicolai den Abschnitt von Seite 204—230) durch die soeben erschienene Sammlung kretischer Volkslieder eine sehr willkommene Erweiterung und Bereicherung erfahren hat. Die episch-historischen Volkslieder Kreta's freilich stehen an dichterischem Wert denen des übrigen Griechenlands bei Weitem nach, wie ich das schon vor mehr als 30 Jahren auf Grund der mir damals nur in geringer Zahl vorliegenden kretischen Lieder aussprechen konnte, jetzt aber durch die Jeannaki'sche Sammlung vollständig bestätigt sehe. Schon damals hatte ich hervorgehoben (s. mein »Volksleben der Neugriechen« S. 315 ff.), wie auffallend durch ihre scharf ausgeprägte Eigentümlichkeit die kretischen historischen Lieder sich von den übrigen abheben; abgebrochene Kürze, sagte ich dort, sei ein wesentlicher Charakterzug aller übrigen neugriechischen Volkslieder. Der Dichter will seinen Gegenstand nicht erschöpfen, er lässt dem Gefühl und der Einbildungskraft der Hörer freies Spiel, das auszuführen, was er andeutet, und das fortzusetzen, was er anhebt; er gibt nur Skizzen,

aber freilich scharf umzogene, greift zuweilen den Gegenstand, von dem er zu voll ist, als dass er nach bestimmter Reihenfolge erzählen könnte, rasch auf, gleichviel an welchem Ende, und behandelt ihn nun zugleich dramatisch, episch und lyrisch, kurz liefert uns vollständige Balladen. Ganz anders aber die historischen Lieder aus Kreta, die rein episch sind, freilich Epos in der rohesten Kindheit, wo bei dem vorwaltenden Interesse für den Inhalt und die Handlung die vernachlässigte Form oft zur gereimten Prosa herabsinkt. Da wird fast nie eine Rede angeführt ohne eine Ankündigung, wer nun rede; nirgend ein Vorgreifen in der Reihenfolge der Begebenheiten; Alles wird mit einer Ausführlichkeit und Langsamkeit erzählt, die oft an Langweiligkeit streift, so dass man es Pashley — auf dessen Mitteilungen in seinen Travels in Crete wir damals fast ausschließlich beschränkt waren — kaum verargen kann, wenn er diese Gedichte nur bruchstückweise mitteilt. Wir wiesen dabei auf die Aehnlichkeit des Tones hin, welche das langatmige Gedicht eines Türken über Ali-Pascha's Leben und Taten (s. Leake Travels in Northern Greece I 264 ff.) zeigt, und verglichen an einer etwas späteren Stelle (s. »Volksleben« S. 325) die geschwätzige Breite in dem »Erotokritos« des Kreters Vincenz Kornaro (vgl. Nicolai S. 82 ff. und außer dem dort Angeführten auch Ad. Ellisen, »Versuch einer Polyglotte der europäischen Poesie« I S. 274 bis 290), so auf den auch in der Sprache stark hervortretenden türkischen und italienischen Einfluss hindeutend, den wir in den kretischen Volksliedern warnehmen zu können glaubten und jetzt nach den uns in reichem Maße vorliegenden Proben entschieden erkennen. Nachdrücklich hervorheben aber müssen wir nach denselben jetzt, dass das abfällige Urteil, welches wir über den dichterischen Wert der rein geschichtlichen Lieder Kreta's damals ausgesprochen haben und auch jetzt noch, z. B. gegenüber den Kleftenliedern Nordgriechenlands in vollem Maße aufrecht halten müssen, doch durchaus nicht auf die übrigen, zumal nicht auf die sogenannten *πλαστά*, die idealen und romantischen Lieder auszudehnen ist, worunter wir vielfach auch die bereits be-

kannten und z. B. von einem Goethe gerühmten Perlen neugriechischer Volksdichtung, nur in anderen — meist freilich breiteren und darum nicht eben wirksameren — Lesarten und Singweisen wiederfinden.

Die Sammlung von Jeannaraki enthält — abgesehen von den 201 Sprichwörtern (S. 291—314) — an Liedern namentlich geschichtliche (*ἱστορικὰ*), romantische (*πλαστὰ*), häusliche (*οἰκιακὰ*) und zum Klidhonas gesungene Zweizeilen (*Δίστιχα* oder mit dem kretischen Namen *μαντινάδαις*). Das Inhaltsverzeichnis des Buches bietet freilich noch andere Abteilungen, von denen wir aber nur noch den Liedern von Charos und von Hades (*τοῦ Χάρου καὶ τοῦ Νᾴδη*) eine besondere Berechtigung zuzuerkennen vermögen, in so fern sie als Totenklagen, Mirologjen (*μυρολόγια*) zu den häuslichen, ihrem mythischen Inhalt nach aber auch zu den romantischen Liedern gezählt werden können. Man wird sich leicht überzeugen, dass die übrigen Abteilungen füglich den genannten hätten untergeordnet werden können und sollen. Unter die Abteilung der häuslichen Lieder wären z. B. die *Κάλαντα* zu stellen gewesen, sowohl No. 307, das als Neujahrslied dem Titel entspricht, wie auch das folgende Wiegenlied (*νανάρισμα*), während No. 310, das bekannte den Klidhonas eröffnende Vierzeil (s. mein »Volksleben« S. 144 und 204) oder vielmehr die Verbindung zweier Disticha füglich an die Spitze der *μαντινάδαις* hätte gestellt werden sollen. Ferner gehörte zu den häuslichen Liedern die Abteilung der *γητέμματα*, der Zaubersprüche, Krankheitsbesprechungen, Wundsegen etc., wie auch die Bittlieder der Kinder um Sonnenschein, Regen etc., auch die Abteilung *ἀληθινά* (Lebenswahrheiten etc.) und die eigentlichen Hochzeitslieder, d. h. die bei der Trauung etc. gesungenen zur Begleitung der Gaben und Geschenke, zum Lobe des Brautpaares etc., während die von den Hochzeitsgästen beim Umzuge, beim Reihen- und Rundtanz gesungenen Gesänge den romantischen Liedern zufallen, wobei sogar (s. u.) bemerkenswerter Weise trübe, tief ergreifende Lieder nicht fehlen, die man gewiss eher unter Trauerliedern, unter den Liedern

vom Charos und Hades etc. suchen würde als unter den Hochzeitsliedern (*τσῇ ξεφάντωσις*). Wir müssen hinzufügen, dass auch unter der Abteilung *ἱστορικὰ* bei Jeannaraki sich manche Gedichte finden, die vielmehr unter die romantischen zu stellen wären.

Die historischen Lieder sind chronologisch geordnet: das erste, die Legende vom Sankt Georg, dem Drachentöter, trägt die Jahreszahl 303, die natürlich nicht die Entstehungszeit des Gedichtes bezeichnen soll und kann, wie die Jahreszahlen bei den Liedern aus dem vorigen und diesem Jahrhundert. Das letzte (das 62.) mit der Ueberschrift Chatsi Michális (Jeannarakis), Kasákos und Kuwos *[ὁ Χατζῆ Μιχάλης (Γιανναράκης), ὁ Καζάκος καὶ ὁ Κοῦβος]* trägt die Jahreszahl 1861. Das zweite Lied, die Einnahme von Konstantinopel am 29. Mai 1453 behandelnd, ist in einer schöneren Singweise aus Fauriel's Sammlung bekannt (s. Nicolai S. 219, wo aber statt Marina — Maria zu lesen ist und statt *μὲ δακρύζης* — *μὴ δακρ.*). Die Zeitverhältnisse rechtfertigen es wol, gerade von diesem Liede in der Fauriel'schen Singweise eine Uebersetzung folgen zu lassen:

Nahmen die Hauptstadt *(Πόλις)*, nahmen sie, nahmen auch Saloniki,
Nahmen auch Sankt Sophia ein, das hohe, große Münster,
Das hat zweihundert Hammerschell'n und zweiundsechzig Glocken,
Wo jede Glock 'nen Priester hat, 'nen Diener jeder Priester. —

Als mit dem heiligen Gerät der Welt Beherscher auszog,
Traf eine Stimme himmelher sie aus der Engel Munde:
»O lasset diese Psalmodie! Das Heiligtum setzt nieder
Und sendet Kund in's Frankenland, dass sie's zu holen kommen,
Zu holen sich das goldne Kreuz, das heil'ge Evangelium,
Und auch den Tisch, den heiligen, dass sie ihn nicht besudeln.«

Wie das die Jungfrau hat gehört, da weinen ihre Bilder. —
»Sei ruhig, heil'ge Jungfrau, du, nicht weine und nicht jammre;
Denn mit den Jahren, mit der Zeit wird's wiederum dein eigen.«

Auch die von Jeannaraki mitgeteilte Singweise zeigt, wie die alte Erinnerung und die in dem Schlussvers ausgesprochene Hoffnung durch die Jahrhunderte hindurch sich im griechischen Volke, auch auf Kreta, immerfort lebendig erhalten hat.

Daran schließen sich dann bei Jeannaraki zwei kurze Bruchstücke: Konstantin Paläologos (1453) und: Rhodos (1520).

Welchen Abstand bildet nun gegen solche Lieder über weltgeschichtliche Ereignisse das folgende Lied:

No. 5. *Ὁ Τάρταρης.*

Κάτω 'ς τὴν Ἀξιὰ, κάτω 'ς τὴν Ἀλιτζέρη
Σέρν' ὁ Τάταρης ἐννιὰ 'δερφοὺς δεμένους
(τσῆ καϋμένους)
Κ' ἔχει ἄλλους ἐννιὰ 'ς τὴν ἄλυσο δεμένους.
Κ' ἡ μανοῦλαν των τζαγκουρνομαδισμένη·
— Σκύλε Τάταρη, χάροντα τῶν παιδιῶ μου,
Πάρε κι ἄφης μου ἀποὺ τσ' ἐννιὰ τὸν ἕνα. —

Unten in Axjá, unten in Alidséri,
Schleppet der Tartar in Banden fort neun Brüder
(weh die Armen!)
Und noch andre neun, geschlagen, ach, in Banden.
Und ihr Mütterlein zerrauft sich die Haare.
»Hund du von Tartar, du Mörder meiner Söhne!
Nimm sie, aber lass, ach, einen mir von neunen!«

Schon der Rhythmus zeigt, dass wir hier keins der gewöhnlichen episch-historischen kretischen Volkslieder vor uns haben. Es ist derselbe Rhythmus, wie in dem Lied von der schönen Sängerin (*τῆς καλῆς τραγουδίστρας*) bei Fauriel, s. mein »Volksleben« S. 80, mit dem Anfang *Κάτω στὸν γιαλὸν, κάτω στό περιγιάλι κ. τ. λ.*, vgl. ebd. S. 72 im selben Versmaß das kecke Scherzlied von der Hochzeitsfeier der Mäuse und Wiesel mit dem Anfang: *Πέντε ποντικοὶ καὶ*

δεκοχτὼ νυφίτζαις κ. τ. λ. Es ist dies ein sehr beliebter Tanzrhythmus, s. z. B. noch bei Fauriel das weit verbreitete Lied vom Schlaf des Tapfern mit dem Beginn: *Τώρα τὰ πουλιὰ, τώρα τὰ χελιδόνια κ. τ. λ.*, in Ewlambios' Amarantos p. 46 in anderer Singweise, die ich wegen des beim Gesang eingeschobenen Kehrreims hersetzen will:

Ἕνας ἄγουρος κ' ἕνας καλὸς στρατιώτης
Κάστρο γύρευε — καλέ μου,
Τρίκλωνε βασιλικέ μου! —
Κάστρο γύρευε, χωριὸ νά πάῃ νὰ μείνῃ.
Οὐδὲ κάστρ' ηὗρὲ — καλέ μου
Τρίκλωνε βασιλικέ μου! —
Οὐδὲ κάστρ' ηὗρὲ, οὐδὲ χωριὸ νὰ μείνῃ,
Μόν' ἕνα δενδρὶ — καλέ μου! —
Τρίκλωνε βασιλικέ μου! —
Μόν' ἕνα δενδρὶ, τὸ λένε κυπαρίσσι.
»Δέξου με δενδρὶ, — καλέ μου,
Τρίκλωνε βασιλικέ μου!
»Δέξου με δενδρὶ, δέξου με, κυπαρίσσι« —
Νὰ κ' οἱ κλῶνοι μου, — καλέ μου,
Τρίκλωνε βασιλικέ μου!
Νὰ κ' οἱ κλῶνοι μου, καὶ κρέμασ' τ' ἅρματά σου.
Νὰ ἡ ῥίζα μου, — καλέ μου,
Τρίκλωνε βασιλικέ μου! —
Νὰ ἡ ῥίζα μου καὶ δέσε τ' ἄλογό σου.
Νὰ κι ὁ ἴσκιος μου, — καλέ μου
Τρίκλωνε βασιλικέ μου! —
Νὰ κι ὁ ἴσκιος μου, καὶ πέσ' ἀκοκοιμήσου!«

Einst ein junger Mann und ein gar braver Krieger
Sucht ein Lager sich — (mein Bester,
Du Basilje mit drei Aesten!)
Sucht ein Lager sich, ein Dorf darin zu bleiben;
Doch kein Lager fand (:|:), kein Dorf er, drin zu bleiben,
Einzig einen Baum (:|:), sie nennen ihn Cypresse.
»Nimm mich auf, o Baum (:|:), nimm auf mich, o Cypresse!«
»Da! die Zweige mein (:|:), da häng' an deine Waffen!
Da! die Wurzel mein (:|:), da binde du dein Pferd an!

Da! der Schatten mein, — (mein Bester,
Du Basilje mit drei Aesten!)
Da! der Schatten mein, da leg dich hin und schlaf ein!«

Ich schließe eine ausführlichere und schönere, zum Teil sich der Fassung bei Fauriel mehr nähernde Singweise an, die ich mündlicher Ueberlieferung danke:

Τώρα εἶν' ἄνοιξις, τώρα 'ναι καλοκαῖρι,
Τώρα τὰ πουλιὰ, τώρα τὰ χελιδόνια
Τώρα ἡ πέρδικες συχνολαλοῦν καὶ λένε·
»Ξύπν', ἀφέντη μου, ξύπνα, γλυκειὰ μ' ἀγάπη,
Ξύπν', ἀγκάλιασε κορμὶ κυπαρισσένιο,
Κι ἄσπρονε λαιμὸ, βυζάκια σὰν λεμόνια,
»Σὰν τὰ κρυὰ νερὰ 'π' ὄρχοντ' ἀπὸ τὰ χιόνια!« —
"Αφς με, λυγηρὴ, 'λίγον ὕπνον νὰ πάρω!
Γιατ' ἀφέντης μου στὴ βάρδια μ' εἶχ' ἀπόψε,
Γιὰ νὰ σκοτωθῶ ἢ σκλάβον νὰ μὲ πιάσουν,
Μὰ 'δωσ' ὁ Θεὸς κ' ἡ Παναγιὰ Παρθένος,
Καὶ ξεσπάθωσα τὸ δαμασκὶ σπαθί μου.
Χίλιους ἔσφαξα καὶ χίλιους σκλάβους πῆρα,
Κι ἕνας μὤμεινε καὶ κεῖνος λαβωμένος.
Πῆρα τὸ στρατὶ, πῆρα τὸ μονοπάτι,
Τόπον γιὰ ναὕρω, χωριὸ γιὰ ν' ἀπομείνω.
Τόπον δὲν ηὗρα, ουδὲ χωριὸ νὰ μείνω
Παρ' ἕνα δενδρὶ, δενδρὶ καὶ κυπαρίσσι.
»Δέξον με, δενδρί! δέξον με, κυπαρίσσι!« —
Νά! ἡ ῥίζαις μου, καὶ δέσε τ' ἄλογό σου!
Νά! κ' οἱ κλῶνοι μου, καὶ κρέμασ' τ' ἄρματά σου!
Νά! κι ὁ ἴσκιος μου, καὶ πέσε νὰ πλαγιάσῃς
Καὶ σὰν σηκωθῇς τὸ 'νοῖκι νὰ πλερώσῃς
Δυὸ σταμνιὰ νερὸ σταῖς ῥίζαις μου νὰ ῥίξῃς!« —
— »"Ακουσ' οὐρανέ! καὶ γῆ, μὴν τὸ βαστήξῃς
Ὡς καὶ τὸ δενδρὶ τὸ 'νοῖκι μου γυρεύει,
Δυὸ σταμνιὰ νερό!«

Eigennutz überall.

Frühling ist es jetzt, jetzt ist der schöne Sommer,
Jetzt die Vögelchen, jetzt plaudern viel die Schwalben,
Jetzt die Repphühner, sie plaudern viel und sprechen:

»Wach doch auf, mein Herr! auf, meine süße Liebe!
Aufwach und umschling du den Cypressenleib mir,
Weißen Hals, die Brust citronenrund zu sehen,
Wie die Bäche kühl, die aus dem Schnee entstehen.« —
Lass, o Holde, mich ein wenig nur noch schlummern!
Denn mein Hauptmann hielt heut Nacht mich auf der Wache,
Dass man töte mich, sonst mich zum Sklaven mache.
Doch es gab mir Gott und die allheil'ge Jungfrau,
Dass ich zog heraus den Damascenersäbel.
Tausend schlug ich tot, zu Sklaven macht' ich Tausend,
Einer blieb mir noch und dieser war verwundet.
Und ich zog darauf die Straße, zog den Fußpfad,
Dass ich fand 'nen Ort, ein Dorf, darin zu bleiben;
Aber keinen Ort fand ich, kein Dorf, zu bleiben
Außer einem Baum, einem Cypressenbaume.
»Nimm mich auf, o Baum! nimm auf mich, o Cypresse!« —
— »Da! die Wurzeln mein, da binde du dein Pferd an!
Da! die Zweige mein! Da häng auf deine Waffen!
Da! der Schatten mein! da leg dich hin zu schlafen!
Und dann, stehst du auf, bezahle mir das Schlafgeld,
Krüge Wassers zwei auf meine Wurzeln gieß du!« —
Hör's, o Himmel, du! nicht duld, o Erde, dies du,
Dass sogar der Baum verlanget von mir Schlafgeld,
Krüge Wassers zwei!

Das Versschema ist hier überall, wie man leicht sieht:

– ◡ – ◡ – ‖ ◡ – ◡ – ◡ – ◡

Die beiden Hälften finden sich in andern Liedern in der umgekehrten Reihenfolge:

◡ – ◡ – ◡ – ◡ ‖ – ◡ – ◡ –

also ein Trimeter mit feststehender Cäsur nach dem 7. Fuße, z. B. bei Jeannarakis No. 118 (wo aber der erste Vers nicht ganz richtig ist; vgl. eine etwas andere Singweise, Ludwig Ross, Reisen auf den griech. Inseln 3, 187) und in einem kleftischen Tanzlied vom »armen Dhellas«, das nach mündlicher Ueberlieferung so lautet:

Ἕνας πασᾶς διαβαίνει κι ἄλλος ἀπερνᾷ,
(καϋμένε Δέλλα!)

Ἁρματωλοὺς γυρεύει, κλέφτους κυνηγᾷ, (:|:)
Γυρεύει καὶ τὸ Δέλλα, τὸν ἁρματωλόν. (:|:)
Σὲ κλαῖν τὰ μονοπάτια, ποῦ περπάταες. (:|:)
Σὲ κλαῖν κρύαις βρυσούλαις, ποῦ ˈπινες νερό, (:|:)
Σὲ κλαῖν τὰ μοναστήρια, ποῦ ˈπαιρνες ψωμί, (:|:)
Σὲ κλαῖν καὶ τὰ χορτάρια, ποῦ κοιμώσουνε, (:|:)
Σὲ κλαῖν τὰ παλληκάρια, ποῦ ˈπαιρνες μαζί (:|:)
Στ' Ἄγραφα καὶ στὸ Βάλτο καὶ στὸν Ὄλυμπο (καϋμένε
Δέλλα!)

Zieht ein Paschá vorüber, zweiter hinterher,
(ach, armer Dhellas!)
Er suchet Armatolen, Kleften jaget er, (:|:)
Sucht auch den Armatolen sich, den Dhellas auf. (:|:)
Weinen um dich die Pfade, die du wandeltest, (:|:)
Weinen die kühlen Quellen, wo du trankst daraus, (:|:)
Weinen um dich die Klöster, wo du Brot geholt, (:|:)
Weinen um dich die Wiesen, wo du ausgeruht, (:|:)
Weinen die Pallikaren, die du mitgeführt, (:|:)
In Agrafa und Waltos und im Olymbos (ach, armer Dhellas!)

u. A. m. Sieht man nun zurück auf das oben mitgeteilte Lied vom Tartaren, das Jeannarakis mit einem darauf folgenden unter die historischen Lieder stellt, zwischen das von »Rhodos« (1520) und von »Wien« (1683), so wird man mir, denk' ich, sofort zugestehen, dass dies Lied füglicher seine Stelle unter den romantischen, und zwar unter den Tanzliedern gefunden haben würde. Aehnliches gilt auch von dem erwähnten folgenden Lied, das freilich wie die Kleftenlieder des nördlichen Griechenlands ein geschichtliches heißen kann, aber weit mehr als die sonstigen erzählenden kretischen Lieder sich an den rasch bewegten Gang der Kleftenlieder anschließt, ohne freilich ganz den Vergleich mit dem ähnlichen Liede von der Befreiung der Frau des Ljakos bei Fauriel (s. mein »Volksleben« S. 10 ff.) auszuhalten. Es lautet:

Ὁ Μῶρος

Κάτω στὴ Δάφνη- ποταμὸ, στὴ Δαφνοποταμίδα,
Τοῦρκοι πέρασαν οἱ πολλοὶ, τρακόσιοι Γιανιτσάροι
Καὶ σέρνουν καὶ μιὰ λυγερὴ, τοῦ Μῶρο τὴ γυναῖκα.

Τζιμποῦν την καὶ φιλοῦν τηνε και μασκαρεύγουνταίν την,
Κ' ἡ μάναν τση τῶν ἀκλουθᾷ τζαγκουρνομαδισμένη.
Κι ὁ Μῶρος ἦτο στὰ βουνὰ κι ἀπάνω στὰ μαδάρα.
Σὰν ὄνειρο 'νειρεύτηκε, σὰν ἄθρωπος τοῦ τό 'πε —
»Μῶρό μου, τὴν γυναῖκά σου οἱ Τοῦρκοι τὴν ἐπῆραν,
Τζιμποῦν την καὶ φιλοῦν τηνε καὶ μασκαρεύγουνταίν την,
Δρυμειὰ φωνὴν τὴν ἔσυρεν ὀγιὰ νὰ τὴν ἀκούσῃς
»Μῶρό μου, νἄσουν στ' ὄβγορο θὰ ῥαΐζ' ἡ καρδιά σου. —
Κι ὁ Μῶρος ἐκατέβηκε μ' ἑξῆντα παλληκάρια,
Εἰς τὴ μπροσκάδα τσή 'πιασε, τὴ λυγερὴ ἐπῆρε,
Κ' ἐμπῆκε κ' εἰς τὸν πόλεμο μὲ τὸ σπαθὶ στὸ χέρι.

Moros.

Unten dort an dem Dafnisfluss, dort an dem Dafnisflusse,
Da ziehn vorbei der Türken viel, dreihundert Janitscharen
Und schleppen eine Schöne fort, die Ehefrau des Moros.
Sie kneipen sie und küssen sie und treiben mit ihr Hohn da.
Und ihre Mutter folget ihr mit wild zerrauftem Haare.
Doch Moros war in dem Gebirg, hoch oben in dem Bergland.
Da, wie ein Traum erschien es ihm, als ob ein Mensch ihm sagte:
»Mein Moros, deine Ehefrau, die schleppen fort die Türken,
Sie kneipen sie und küssen sie und treiben mit ihr Hohn da
Und laut erhob die Stimme sie, dass du sie hören möchtest:
'Moros, sähst von der Warte du's, das Herz würd' es dir brechen!' —
Und Moros stieg hernieder da mit sechzig Pallikaren.
Aus dem Versteck fiel er sie an, er nahm sich seine Schöne
Und in den Kampf hin stürzt er sich, das Schwert in seiner Rechten.

Das folgende schon erwähnte Lied von der Belagerung Wiens durch die Türken (1683) ist ganz im Bänkelsängerton abgeleiert in gereimten fünffüßigen Jamben, wie sie z. B. auch in Anfang des 17. Jahrhunderts der kretische Dichter Nikolaos Drymitikos in seiner *Βοσκοποῦλα* angewendet, wovon wir die ersten 4 Zeilen hersetzen wollen:

Σὲ μεγαλὴν 'ξοριὰν, σ' ἕνα λαγκάδι
Μιὰν ταχυνὴν ἐπῆγα στὸ κοπάδι,

Σὲ δένδρα, σὲ λιβάδια, σὲ ποτάμια
Σὲ δροσερὰ καὶ τρυφερὰ καλάμια κ. τ. λ.

In diesem Versmaß und Ton sind in der Jeannaraki'schen Sammlung unter den historischen Liedern die Nummern 7, 15, 16, 17, 27, 44, 54 abgefasst. Man vergleiche No. 7: *Η Βιένα* (1683), dessen Anfang lautet:

Ποιὸς θέλει νὰ ῥωτήξῃ καὶ νὰ μάθῃ
Τὴ Βιένα τὴν καϋμένη πῶς ἐπάρθη;
'Αποῦ 'τον ἕνας ῥῆγας ἀντρειωμένος,
Σ' οὖλαις τσὴ χώραις ἦτον ξακουσμένος κ. τ. λ.

und, woraus man erkennen wird, wie diese Bänkelsängerweise sich fortgeerbt hat, den Anfang von No. 17: *'Ο Μανέτας:*

Ποιὸς θέλει νὰ γροικήξῃ καὶ νὰ μάθῃ
Τὴ ῥίμα τοῦ Μανέτα πῶς ἐστάθη;
'Αποῦ 'τον καπετάνιος κι ἀντρειωμένος
Κ' ἦτον κι ἀποῦ τὴ Μῆλο παντρεμμένος κ. τ. λ.

und den Anfang von No. 44. *Τό Ναβαρῖνον* (1827, als dessen Verfasser von Jeannaraki *'Αναγνώστης Χαζίρης ἐκ Λάκκων* genannt ist).

Ποῦ θέλει νὰ δροικήξῃ καὶ νὰ μάθῃ
Τὴν Τουρκικὴν ἀρμάδα πῶς ἐχάθη;
'Αρμενοκοῦπι κάνει μὲ τὴ βιάσι
Στὸ Νιόκαστρο λιμάνι πᾷ κι ἀράσσει
Κι ἔκανεν ὁ Μκραΐμ πασᾶς τερτίπι
Τὴ Νύδρα τὴν καϋμένη ν' ἀφανίσῃ κ. τ. λ.

Es wird für diese Art der gleichmäßig sich ableiernden Lieder an diesen Mitteilungen genügen. Die übrigen Lieder der Abteilung *'Ιστορικὰ* bei Jeannaraki sind alle in dem bekannten Hauptversmaß der neugriechischen Poesie, den sogenannten politischen Versen, abgefasst. Dass darunter manche nicht zu den historischen Liedern zu rechnende sich befinden, haben wir schon erwähnt. So gehören z. B. die Nummern 9, 11, 12, 18 etc., in denen es sich um die Ermordung eines Hirten handelt, eher unter die Totenklagen als unter die geschichtlichen Lieder. Wir lassen hier No. 11 folgen:

Ὁ Γιώργης Τσουράκης.

Προβάλετε, φωνιάξετε τοῦ Γιώργη τοῦ Τσουράκη.
Νὰ πάῃ στ' ἀρνομάντριν του, στὸ ῥημοκουραδόν του.
Καὶ ὀρνικὰ γυρίζουνε 'ς τσ' Ἀγκαθωπῆς τὰ πλάγια.
Σαββάτον εἶνε σήμερον, σήμερο δεκαπέντε,
Ἀποῦ σκοτῶσαν τὸ' βόσκο' στὴ μέση τῶν ἀρνιῶν του.
Κλαῖν τον τ' ἀρνιάν του, κλαῖν τονε, οὖλα τόνε λυποῦνται,
Μὰ 'ναν ἀρνί, καλὸν ἀρνὶ, πολλὰ τόνε λυπᾶται,
Γύρον τριγύρον γύριζε καὶ τὸν μυρολογᾶτο.

Georg Tsurákis.

O kommet her und rufet laut Georgis den Tsurákis,
Dass er zum Lämmerpferche komm, zu seiner armen Herde.
Die Hügel von Angkathopi durchirren sie verlassen.
Sonnabend ist der heut'ge Tag, heut sind es vierzehn Tage,
Dass sie den Hirten umgebracht in Mitten seiner Lämmer.
Es weint um ihn die Lämmerschar, sie jammern um ihn alle;
Doch eins, ein Lamm, ein liebes Lamm, bejammert ihn vor allen,
Ringsum im Kreis irrt es herum und hebt an Totenklage.

Wie hier die Herde um den Hirten, trauert in den griechischen Volksliedern das Ross auch um den Helden, z. B. wenn es — wie schon bei Homer, aber auch eben so in den serbischen Liedern von Marko — den Tod ihm vorahnend verkündet (s. u.), während andererseits der sterbende Reiter seinem verständnis-innigen Rosse Aufträge an die Geliebte erteilt (in dem bekannten Liede von Wewros und seinem Rappen) u. A. m. (s. u.).

Außer den Totenklagen aber enthält die Jeannaraki'sche Sammlung in der Abteilung der *ἱστορικὰ* auch noch andere romantische Lieder, z. B. gleich No. 13, *Ὁ σιὼρ Τζανάκης*, worin mit großer Weitschweifigkeit und ohne den kecken oder frechen Humor, der in ähnlichen deutschen Liedern herscht, in etwa 80 schlecht gereimten politischen Versen erzählt wird, wie der Signor Tsanakis auf den Rat seines Dieners sich Helene zur Frau gewinnt, indem er sich in Frauenkleider steckt und für die Tochter der vor 18 Jahren in der Fremde verstorbenen Mutterschwester ausgibt.

Was nun aber die wirklich epischen Lieder im politischen Versmaß betrifft, so waren einige daraus schon aus Pashley ganz oder bruchstückweise bekannt, nämlich No. 32 (Glimidhis Ali, 1821); No. 36 (Tselepis, 1822); No. 42 (Theodhoros Churdos, 1823); No. 43 (Buso-Markos; die hier von Jeannaraki angegebene Jahreszahl 1823 ist nach Pashley, der das Lied von seinem sfakianischen Führer, dem Kapitanos Maniás, dem Neffen des Buso-Marko, singen hörte, in 1825 zu verbessern) und 47 (Chatsi Michalis' Tod, 1828, und zwar — wie wir hinzu fügen wollen — am 29. Mai, s. Zinkeisen, Gesch. der griech. Revol. nach Thom. Gordon, II, 567 ff.). Wir wählen, um dem Leser eine Probe dieser Lieder und zugleich der Jeannaraki'schen Behandlungsweise zu geben:

No. 42: *Ὁ Θεόδωρος Χοῦρδος* (1823).

Δυὸ ἀδερφ' ἤσανε καλοί, καστροπολεμητάδες,
Ὁ Ῥούσιος καὶ ὁ Θόδωρος ποῦ δὲ φοβοῦνται μπάλαις.
Τὸ Ρούσιο κυνηγᾷ ἡ Τουρκιά, τὸ Θόδωρο σκοτώσαν
Ποὔκανε τό [l. *τὸ*] *τουφέκιν του χίλια καὶ πεντακόσια.*
'Φόριε σαρίκι λαχουρὶ μὲ τσῃ χρουσαῖς κλουίτσαις
[l. *κλωνίτσαις*], 5.
Ζαρίφης ἦτον καὶ ντελῆς, μπελίκι νὰ τὸν εἶδες.
Ἔβανε κ' εἰς τῄ μέσην του ἀσημωταὶς μπιστόλαις,
Ῥαμπί μου πῶς τοῦ στέκανε σὰν τσῃ καρνάδαις βιόλαις.
Ἐφόριε κ' εἰς τῄ μέσην του ἀσημωτὸ μαχαῖρι,
Νὰ τὸ γυρέψῃς νὰ τὸ βρῇς ἄλλο δὲν ἔχει ταῖρι. 10.
Ἐφόριε κ' εἰς τὰ πόδιαν του' τὰ κόκκινα στιβάνια
Κ' ἐζίγουέν την τὴν Τουρκιὰ σὰν νἄτονε κουράδια [.]
Ἔβανε κ' εἰς τὸν μπέτην του τὸ χρουσὸ χαϊμαλίν του
Κ' ἐπήγαινε 'ς τὸ Νιοχωριό, ὁποὔτον τὸ πουλίν του.
— *Ἄχι πουλί μου Θόδωρε, 'ς τὸν πόλεμ' ὄντε βγαίνῃς,* 15.
Τσῃ Μυλοποταμίταις μας κοντά σου μὴν τσῃ παίρνῃς.
Οἱ Μυλοποταμίταις μας πολλ' εἶνιε σὰν τὰ δάση,
Μ' ὁλημερνῆς νὰ τσ' ἀπαντᾷς φεύγουσι σὰ βραδυάσῃ. —
Κατακαϋμέν' Ἀνωγειανοὶ κ' ἐσεῖς οἱ Κρουσιωνιώταις,
Ποῦ πολεμᾶτε τὴν Τουρκιὰ ὡσὰν καὶ τσῃ Λακκιώταις! 20.

Zunächst lassen wir zur Vervollständigung dieses Liedes und zum besseren Verständnis der geschichtlichen Tatsachen folgende Stellen aus Pashley's Travels etc. I, S. 164 folgen:

»Das Lied, das der sfakianische Kapitän [Maniás, wie gesagt, P.'s Führer] sang, während der mich begleitende Zeichner eine Skizze der Quelle von Sselwilì entwarf, feiert den Heldenmut und das Misgeschick des Kapitäns Theódhoros, der, während des ersten Teils des christlichen Aufstands in Kreta, Archegós der beiden Districte Mylopótamo und Malewíssi war. Seine Truppen waren in Sharko und St. Myro *(ἅγιο μῦρο)* gelagert; er hatte nur wenige seiner sfakianischen Kameraden bei sich, da er seinen Bruder Russakis mit einer Abteilung den Griechen vor Lassíthi zur Hülfe geschickt hatte, ehe er nach der Ebene von Megalo-Kastron herabkam. Als er zu dieser Quelle von Sselwilì und ins Dorf Gasi herabstieg, wurde er mit einer ihm an Zahl weit überlegenen Schar muhamedanischer Truppen handgemein. Das Gefecht dauerte von 3 Stunden nach Sonnenaufgang bis 2 Stunden vor Sonnenuntergang. Der christliche Führer trug eine sehr reiche Kleidung und hatte äußerst prächtige Waffen. So wurde er erkannt und kam schließlich in einem wütenden Angriff der Arnautencavallerie um. Das kretische Lied, das Maniás sang, beginnt mit einer Schilderung von dem Glanze und dem Werte von Theodhoros' Waffen und von der Schönheit seiner Person,« s. das vorstehende Lied v. 1—14. Dann aber teilt Pashley folgende von Maniás im sfakianischen Dialekt gesungenen Verse mit:

Ὁ Κουμαντάτης τοῦ ῎στειλε μιὰν διαταγὴν γραμμένην,
Τοῦρκος νὰ μὴν ᾿πομείνῃ πλιὸ σ᾿ ὅλην τὴν οἰκουμένην.
Ἡ μάννα τ[ου] τὸν [ἐ]μήνυσε καρὰ νὰ πολεμήσῃ
Τῶν ᾿Αρναούτων τ᾿ ἄρογα κανένα μὴν ἀφήσῃ 4
Στὸ Σερβιλὶ κατέβηκε καί ᾿στασε τὰ τζαντζήρια
Στὸ Γάζι ἐκατέβηκε κ῾ ἔπαιξαν τὰ παιγνίδια....
Ποῤῥοὺς Τούρκους ἐσκότωσεν ὁ φοβεροαγιασμένος
Μὰ ἦτανε ἡ Τουρκιὰ πολλὴ κ᾿ ἐκεῖνος κουρασμένος 8

Nun folgen die Verse 17—20 bei Jeannaraki mit unwesentlichen Veränderungen:

Οἱ Μυλοποταμίται μας ποῤῥοὶ 'ναι σὰν τὰ δάση,
'Ολημερ[ι]νοὺς νὰ τσῆ ἀπαντᾶς, φένγουσι ὡσὰν βραδυάσῃ.
Καϋμένοι πόρτα 'Ανειανοὶ κ' ἔτσι οἱ Χρουσανιῶται
['Α]ποῦ πολεμᾶτε [μὲ] τὴν Τουρκιὰ ὡσὰν καὶ οἱ Λακιῶται.... 12.

mit der Anmerkung: Die Lakioten waren im ganzen Kriege wegen ihres Mutes berühmt und mit ihnen werden die tapferen Bergbewohner des Districts zwischen Axos und Týlissos verglichen, weil sie sich vor den minder kriegerischen Einwohnern der Ebene von Mylopótamo auszeichnen.

Dann folgen noch die Schlusszeilen:

Ὤφου καϋμένε μου ἀδερφὲ, διατί νὰ σ' ἀποβγάρω
Νὰ μὴ βοηθήξῃς ἐπαδὰ νὰ πάρω ἕνα ζάρο;
Ὤφου καϋμένε μοῦ 'δερφε, νὰ ἤθελες τὸ κατέχῃ,
Πῶς σήμερον [ἐγὼ]σκοτώθηκα χαμπέρι ἐσὺ δὲν τὸ ἔχεις! 16
Χαιρ[ε]τᾶτε μου τσῆ Σφακιανοὺς κ' ὅρα τὰ παλληκάρια
Καὶ 'πέτ' τσῆ ὅπως μοῦ κάμασιν οἱ 'Αρναοῦται μάγια!

Man sieht, wie die Lieder bei Pashley und Jeannaraki sich gegenseitig ergänzen und vervollständigen; auch bemerkt man wol sofort in dem sfakianischen Dialekt bei Pashley die Vertauschung des *λ* mit *ρ*, s. darüber mehrfach bei Pashley und vgl. Jeannaraki S. 384, wo er sagt:

> »Das *λ* wird bei den Sfakioten, wenn ein *α*, *ο*, *ω* oder *ου* folgt, wie *ρ* ausgesprochen: *γάρα* (*γάλα*, Milch), *καπέρο* (für *καπέλο*, Hut), *καροῦ (καλοῦ)*, *καρῶς (καλῶς)* etc.«,

so in dem P.'schen Text v. 3 *καρὰ* st. *καλὰ*; v. 4 *ἄρογα;* v. 13 *ἀποβγάρο;* v. 14 *ζάρο;* v. 17 *ὅρα* und mit Doppel-*ρ* für Doppel-*λ*: v. 7 und 9 *ποῤῥοὺς* und *ποῤῥοί*. Bemerkenswerter Weise lässt Jeannaraki in solchen Fällen die beiden Spiritus über den *ρ* fort, z. B. No. 23 und 35 (s. S. 387) und 43 v. 5 *ἄρρα*, *ἄρρο* und 23 v. 7, 24, v. 5 *πορρὰ* u. A. m., so auch das Glossar, und eben so lässt er auch im Wortanlaut bei diesem *ρ* (statt *λ*) den Spiritus asper fort, s. im Glossar *ραγκάδι*, *ραμπρὴ*, *ραμπροχριστόγενα*, *ρογιάζω*, *ρόγος*, *ροϊσμος*, vgl. im Text z. B. No. 23 v. 3; 24 v. 1 und 3; 90 v. 6; 102 v. 15 etc., so dass danach No. 23 v. 1 die Schreib-

weise *ῥοϊσμὸν* fast als Druckfehler (st. *ροϊσμὸν*, s. No. 24 v. 1) erscheint. Wenn das Fortlassen des Spiritus eine abweichende Aussprache bezeichnen soll, so hätte darüber jedenfalls eine Bemerkung nicht fehlen dürfen; doch lässt auch außer dem sfakianischen Dialekt Jeannaraki die Spiritus über dem Doppel-*ρ* fort, z. B. in No. 240 v. 3 *μοναχορρηγοποῦλα* und im Glossar S. 321b: *ἀπορριξιμιός* (altgr. *ἀπορρίψιμος*); S. 322b *ἀρραβῶνας* (altgr. *ἀρραβών*); *ἀρρώστια* und *ἀρρώσια;* S. 375a Z. 10 und 11: *ὀρρός*, altgr. auch *ὀρρός* u. A. m.

Die Verse bei Pashley zeigen in den jambischen Gang des Verses sich einmischende Kürzen in der Thesis, s. die von uns hinzugefügten Einklammerungen, wie auch die Bezeichnung der Synizese (vgl. Nicolai S. 217). So hätte auch Jeannaraki z. B. in V. 3 verdeutlichend schreiben können: *Τὸ' Ῥούσιο' κυνηγᾷ ἡ Τουρκιὰ κ. τ. λ.*

Doch das ist eine Aeußerlichkeit, wie auch, dass er am Ende des 1. Halbverses vor einem Komma den Acut nicht in den Gravis umwandelt, s. v. 1, 3, 6, 14 die Accentuirung *καλοί, Τουρκιά, ντελής, Νιοχωριό*, vor einem Komma; dagegen mit dem Gravis v. 5, 12 und 20, 19 *λαχουρὶ* — *Τουρκιὰ* — *Νιοχωριὸ κ. τ. λ.* Dass der je 2 Verse verbindende Gleichklang nicht ein voller Silben-, sondern häufig ein bloßer Vokalreim oder eine Assonanz ist, wird keinem Leser entgangen sein (vgl. Nicolai 216). Sehen wir nun noch die mehr oder minder einer Erläuterung bedürfenden Formen und Wörter, namentlich auch die fremden (ital. und türk.) Wörter darauf an, wie weit hier Jeann., durch sein Glossar und die Schlussbemerkungen (S. 381 ff.) »über die Umwandlung der Buchstaben« dem Verständnis zu Hülfe kommt. V. 1. *καστροπολεμητάδες:* s. im Glossar: *κάστρο τὸ,* castrum, *φρούριον,* Festung. Davon *καστροπολεμητής* und *καστροπολεμάρχος* 150 [l. 151], 5 etc. — v. 2 *μπάλαις*: *μπάλα ἡ* (von bala, it. palla) *ἡ σφαῖρα,* die Kugel. — v. 4 *τουφέκιν : τουφέκι τό* (türk. tufek), *τὸ ὅπλον*, die Flinte, die Waffe [S. 384 fehlt die hierzu gehörige Bemerkung über das *ν ἐφελκυστικόν*, vgl. v. 11 *τὰ πόδιαν του;* v. 13 *τὸ χαϊμαλίν του;* v. 15 *τὸ πουλίν του* und in dem oben angeführten Lied No. 5 (*ὁ Τάρταρης* v. 4)

ἡ μανοῦλαν των etc.] — v. 5 σαρίκι: — τὸ (türk. sahrik) ἡ τιάρα, τὸ στρόφιον, der Turban. 275, 12. [Diese Stelle lautet Βγάνει τὸ σαρικάκιν τση σενιάλο τῶνε κάνει, also die Verkleinerungsform mit dem eben erwähnten ν ἐφελκ. Das folgende it. σενιάλο = Signal fehlt im Glossar]. λαχουρὶ. [Dies türkische Wort fehlt im Glossar. Es bedeutet einen indischen, bestimmter Lahore-Shawl, s. in meinem »Volksleben« S. 200 Distich. 256 λαχουρὶ ζωνάρι, einen Shawl als Gürtel; ferner im Lied von der Frosyni, bei Stackelberg λαχουρὶ σιάλι = Lahore-Shawl und in einem ungedruckten Lied meiner Sammlung, das ich unten mittheile, τὸ λαχουρὶ σαλβάρι, Shawl als Beinkleid etc.]. — v. 6. ζαρίφης: (türk. sariff) κομψός, elegans, fein, niedlich. — ντελής: (türk. deli) ἀνδρεῖος, tapfer, standhaft 42, 6 [; 122, 6 etc.] — μπελίκι (türk. belki), ἴσως, vielleicht 48, 46 [; 42, 6; 45, 10 etc.]. — v. 7 μπιστόλαις: μπιστόλα ἡ (it. pistola), die Pistole 51, 31 etc. — v. 8 ῥαμπί: ῥαμπῆς ὁ (türk. rabi), ὁ θεός, der Gott, 34, 14. 244, 6. [Danach war also der Ausruf richtiger zu schreiben: ῥαμπῆ μου!]. — καρνάδαις: καρνάδος (carnasus [?], it. carnale), ῥοδόχρους, ῥόδιος, rosenfarbig [fleischfarbig, incarnat] 140, 32. — βιόλαις: βιόλα (viola) ἄνθος, Blume 140, 32. 294, 13. — v. 10 γυρέψῃς: γυρεύγω (vgl. γυρίζω), ζητεῖν, suchen 193, 6 und s. pag. 386 unter Υ: υσ mit vorangehendem Vokal geht in ψ über. — βρῇς: βρίσκω und βρίστω, Aor. ηὗρα, Conj. βρῶ; εὑρίσκειν, finden. — ταῖρι, τὸ, ἑταῖρος, der Genosse, der Geselle; ὁ ὅμιος, der Gleiche. — v. 11 στιβάνια; στιβάνι τὸ (it. stivale) ἡ κνημίς, der Stiefel 254, 7. — v. 12 ἐζίγονεν: ζιγόνω, διώκω, jagen, verfolgen 151 [l. 153], 1; 206, 1. — κουράδια: κουράδι τὸ (κουρά), ἡ ποίμνη, τὸ ποίμνιον, die Herde 51, 20, 99, 1 etc. — v. 13 ἔβανε: βάνω, Fut. θὰ βάλω, τιθέναι κ. τ. λ. — μπέτην: μπέτης ὁ (it. petto) pectus, τὸ στῆθος, die Brust 200, J. — χαϊμαλὶν [s. o., v. 4]: χαϊμαλί τὸ (türk. *hamaili*) = φυλαχτάρι [Amulett]. — v. 14 πουλὶν [s. o., v. 4]: πουλί το (pullus), ὄρνις, Vogel. [Hier hätte wol hinzugefügt werden sollen: auch kosende Bezeichnung für eine geliebte Person, s. v. 15.] — v. 18. ὁλημερνῆς: — und

οὐλημερνὶς, adv. *δι᾽ ὅλης ἡμέρας*, den ganzen Tag hindurch 241, 11 etc. — *ἀπαντᾷς*: *ἀπαντῶ*, Fut. *θὰν ἀπαντήξω*, *ἀπαντᾶν* [l. *ἀπαντᾷν*], begegnen; *προτάττεσθαι, ἀνακόπτειν* = *obstare,* aufhalten, zurückhalten. 41, 40. 92, 1 etc.

Das Vorstehende wird dem Leser zeigen, dass mit Hülfe des Glossars, wenn auch einzelne Ergänzungen und Zusätze zu demselben noch wünschenswert bleiben — das Verständnis auch dem Uneingeweiheten sehr erleichtert ist.

Die oben erwähnte Stelle von dem des Helden Tod vorahnenden und beweinenden Rosse findet sich in dem schon von Pashley mitgeteilten Lied (No. 47 v. 71):

Κι ὄντεν ἐκαβαλίκευγε, ἔκλαιγε τ᾽ ἄλογόν του
Καὶ τοτεσὰς ἐγνώρισε πῶς εἶν᾽ ὁ θάνατός του κ. τ. λ.

Vergl. freilich in ganz anderem Ton das Lied von dem redenden Rappen, der die Schöne vor dem Donjuan warnt (No. 104).

Wie schmuck erscheinet Kostandis, wenn er zu Rosse sitzet!
Wie Sterne schimmert sein Gewand, sein Sattel wie die Sonne.
Und alle Mägdlein, die ihn schaun, sie geben einen Kuss ihm.
Ein Mägdlein nur, Helene nur, will keinen Kuss ihm geben.
»Ich fürchte dich, Reizblickender, du hast schon eine Liebste.« —
»Bei meinem Schwerte, das ich trag, bei meinem Amulette!
Ich liebe keine Andere, nur einzig dich alleine.« —
Wie das sein stummer Rappe hört, da redet er und spricht er:
»Hündin Helene, hüte dich und gib du ihm kein Küsslein.
In jedem Dorfe hat er neun, in jedem Städtchen zehne,
Doch in Konstantinopolis, da hat er Frau und Kinder.«

In anderen Liedern (s. o.) redet der Reiter mit seinem Ross (s. o., auch das gelegentlich verglichene Lied: die Befreiung der Frau des Liakos), und verspricht dem Rosse reiche Belohnung, Hafer vollauf und goldnen Hufbeschlag, wenn das vielbewährte ihm auch dieses Mal aus der Not hilft, z. B. No. 263, wo der anfangs Mai zur Geliebten eilende Reiter von den tückischen Stürmen mit Schnee und Hagel

überschüttet wird, dass der Rappe bis an's Ohr, der Reiter bis an den Gürtel einsinkt u. s. w. und No. 263, wo der Wittwe Sohn, dem die Schöne credenzt, unbekümmert um die zahllos ihn umringenden Franken, schmaust und zecht, dann aber den Rappen satteln lässt, sich hinaufschwingend, ihn in der erwähnten Weise anredet und mit seinem St.-Constantinus-Schwert die Tausende von Feinden so niederschlägt, dass der Himmel erbebt und das Meer erdröhnt und ein Engel vom Himmel dem Helden zuruft, aufzuhören, weil sonst die Welt zu Grunde gehen müsse u. A. m. In diesem Liede wird man bestätigt finden, was schon Fauriel hervorgehoben, dass in dem wunderbaren, kühnen und überspannten Anstrich der neugriechischen Volkspoesie und in ihrem Streben nach äußerem Glanz ein orientalischer Einfluss nicht zu verkennen ist, dass der Ton ihres Gefühls und die Farbe ihrer Einbildungskraft den abenteuerlichen und ausschweifenden Charakter der orientalischen Poesie weit näher als die anmutige Ruhe und Gemessenheit altgriechischer Kunst berühren, wobei aber freilich ein großer Teil des Abstandes dem Geiste der modernen oder romantischen Poesie zugeschrieben werden muss, welcher in diesem Bezug das alte und das neue Hellas trennt. Man vergleiche z. B. auch das wunderbare Lied No. 272, das im höchsten Grade diese orientalische Prachtliebe und Uebertreibung und zugleich die früher erwähnte Abgerissenheit und sprunghafte Kürze in der märchenhaften Erzählung zeigt. Der Anfang berichtet, wie zwei Herschergeschlechter sich mit einander verschwägern, wie das Verzeichnis der Mitgift drei Jahre, das der Morgengabe zwei Jahre und das des Muttergutes ein Jahr und fünf Monate in Anspruch nimmt, und wie in den Ehevertrag ausdrücklich geschrieben wurde, dass die Schöne keine Arbeit zu verrichten, nur auf dem goldnen Stuhl zu sitzen und mit dem roten Apfel und der schönen Quitte zu spielen habe. Dann mit einem Schlage die Veränderung! *Γυρίζ 'ὁ χρόνος βίσεχτος πολλὰ κακὸς γιὰ κείνη.* »Da kommt die unheilvolle Zeit, die schlimme Zeit für Jene«: der Mann wird ein Schäfer, die Frau (*ἡ κόρη*) eine Spinnerin für Fremde, die Schwieger-

mutter Bäckerin, der Schwiegervater Maurer. Und wie nun beim Nachwiegen des von der jungen Frau Gesponnenen drei Flocken fehlen, da schneidet sie sich die blonden Locken ab, um das Fehlende zu ergänzen. Dann ohne jeden Uebergang die Anrede der jungen Frau an den Schwiegervater:

Προσερινέ μου, πεθερὲ, ἄμε μ' ἐκεῖ ποῦ μ' ἦὖρες.

Sofort bring, Schwiegervater, mich hin, wo du her mich holtest.

Seine Antwort lautet, dass er sich schäme, sie so zurückzubringen, aber er könne ihr einen Trost geben. Und nun folgen in dem fast reimlosen Gedicht die vier gereimten Verse, wovon die beiden letzten im Folgenden mehrfach wiederkehren:

»Θωρεῖς ἐκείνην τὴν κορφὴ, τὴν ἄλλη τὴν παρέκει;
Ἐκεῖ ἀπ' ὀπίσω 'ν' ὁ ἄνδρας σου, στειράρης, στεῖρα βλέπει.«—
Χτυπᾶ τὸ πασουμάκιν τση τ' ἀνιτερίν τση τρίζει
(Τὸ καμαροφρουδάκιν τσῆ ἀντρόϋνο χωρίζει.)

Dort hinter den Bergen hütet dein Mann als Hirt das Galtvieh.

Den Gang zu diesem schildert der eine Vers:

Da schallet die Sandale laut, es rauschet das Gewand ihr.

Die von Jeannaraki eingeklammerte, im Glossar ganz unerläutert gebliebene Zeile ist, wenn auch nicht dem Wortlaut, doch dem Sinn nach, dunkel:

Die geschweifte (wie ein Bogen gewölbte) Augenbraue*) scheidet das Ehepaar. Der Sinn ist wol, dass die im Zorn hochgezogene Augenbraue der Frau die Scheidung ausspricht und es dafür keines weitern Wortes bedarf. Wenigstens folgt unmittelbar die ähnliche Anrede wie an den Schwiegervater:

Προσερινέ μου, ἄντρα μου, ἄμε μ' ἐκεῖ ποῦ μ' ἦὖρες

---

*) S. in der gleich zu erwähnenden No. 294 v. 52, und den fast gleichlautenden Vers in dem schönen Mailied aus Parga in Ewlambios' *Ἀμάραντα* S. 54 v. 25 als Anrede an die sich schmückende Herrin, der das Gesicht wie die Sonne, der Busen wie der Mond erglänzt und deren gewölbte Augenbraue (*καμαροφρύδι, καμαροφροῦδι*) des Raben Fittig (d. h. so schwarz) ist.

und seinerseits die ähnliche Antwort, indem er sie dorthin weist, wo die Ochsen ihres Vaters pflügen. Nun folgen von den oben erwähnten Versen wieder die beiden letzten und dann ohne Weiteres die Bitte um ein Stückchen Brot, einen Becher Wein (*κουπιὰν κρουσὶ,* wohl Druckfehler statt *κρασὶ*, s. v. 34) für die Durstende und dann die sie in das Haus hinweisende Antwort. Darauf wieder die erwähnten beiden Verse und die Bitte um Brot und Wein und nun die Frage, ob sie goldene, sammtene, goldgrüne und ganz seidene Gewande zu nähen verstehe, und auf ihre bejahende Antwort gibt ihr die Mutter Zeug zu nähen und nun erklingt sofort zum Schluss der liebkosende und jammernde Ausruf der Mutter und die vorwurfsvolle Frage, ob das die reich ausgestattete Tochter sei, von der es im Ehevertrage ausdrücklich geheißen, dass sie keine Arbeit zu verrichten brauche. Wir halten es für bemerkenswert, dass Jeannarakis dies Lied unter die beim Umzuge gesungenen Hochzeitslieder stellt, wo es doch gewiss den Eindruck einer schlimmen Vorbedeutung machen muss. Aehnlich freilich stellt er auch unter die beim Umzug und beim Rundtanz gesungenen Hochzeitslieder das in vielen Singweisen bekannte zur Lenorensage gehörige Lied von den neun, in einem Unglücksjahr sterbenden Brüdern und der einen in die Fremde verheirateten Schwester Areti, welche der durch die Jammerklage der Mutter aus dem Grabe ausgetriebene Bruder Konstandis heimholt (No. 293). Die darauf folgende No. 294 (woraus wir einen Vers in der vorangehenden Anm. angeführt) ist im Wesentlichen dasselbe Lied, das — aus der Gegend von Arta — sich in Bartholdy's »Bruchstücken zur Kenntnis Griechenlands« (Berl. 1805) S. 430 ff. ohne den griechischen Text und daraus in Grimms »Altdeutschen Wäldern« II 181 als »Nachtrag zu dem [deutschen] Gedicht von zweien Kaufmann« findet. Wir kennen eine schlechtere Singweise aus Athen (mitgeteilt von Jatridhis), wonach es sich nicht um die Schwester des Mawrojanós handelt, sondern um die Verlobte des Jannakis, mit welcher zusammen geschlafen zu haben, der König sich fälschlich brüstet, während er überführt wird, bei der Dienerin geruht

und dieser den Finger mit dem Ringe [und den Zopf] abgeschnitten zu haben u. s. w. Es wäre von hohem Interesse, überhaupt den Liedern der Jeannaraki'schen Sammlung die ähnlichen aus anderen Gegenden gegenüberzustellen; doch ist dazu hier weder der Raum noch die Zeit und ich halte das mir für diesen Zweck bereits Angemerkte zurück bis auf ein Lied, das ich oben zu No. 42 v. 5 bei Gelegenheit des Wortes *λαχουρὶ* erwähnte. In No. 89 teilt Jeannaraki folgendes Lied mit:

Ἀνάτειλα τὸν ποταμό, περνῶ το γῦρο, γῦρο
Κι ἀπάντηξέ μου μιὰ ξαϑή, μιὰ σκάλα μαυρομμάτα.
— »*Δό μου ξαϑὴ τ' ἀχεῖλί σου νὰ τὸ γλυκοφιλήσω*«. —
»*Σὰ ϑὲς ἐσὺ τ' ἀχεῖλί μου νὰ τὸ γλυκοφιλήσῃς,*
Βάλε φλουριὰ στὴν τσέπη σου κι ἀμέτρητους παράδες,
Καὶ πάρε κ' ἔλα μιὰ βραδυὰ, μιὰν νύχτα, μιὰν ἑσπέρα,
Νά ϑέσῃς κ' εἰς τὴν κλίνη μου κι ἄσπρα βυζιὰ νὰ πιάσῃς,
Ὕπνον γλυκὺν νὰ κοιμηϑῇς.«

Tommaseo teilt Singweisen aus Korfu und Kjelafinia mit, wonach aber die Schöne nicht so schamlos ihre Liebe für Geld verkauft. In der Singweise, die ich mündlicher Ueberlieferung aus Patras danke, handelt es sich dagegen wieder um eine feile Buhlerin, die aber auch (wie in dem Liede bei Tommaseo) ihre wachsame Mutter verschmitzt durch Ausflüchte zu täuschen versucht. Wie in so vielen griechischen Liedern ist auch hier die Schöne schwarzgeaugt und blondgelockt (*μαυρομματοῦσα καὶ ξανϑή*, s. v. 9 u. 15) und, ihre Schönheit zu vollenden, wallt ihr langes blondes Haar bis zum Boden herab, so dass es sogar dem heimlich nahenden Liebhaber als Treppe in's Fenster zu steigen dient.

Τῆς Θεοδωρούλας.

Κάτω στὸ Φραγγομαχαλᾶ καὶ στὸ ξένο σοκάκι
Ἡ Θεοδωροῦλα σήκωσε κοκκινο μπαϊράκι.
Κι ἄλλη καμμιὰ δὲν τό 'βαλε τὸ λαχουρὶ σαλβάρι.
Ἡ Θεοδωροῦλα τό 'βαλε καὶ βγῆκε στὸ μπαζάρι. 4
— *Κάλλιο ἦτον, Θεοδωροῦλα μου, νὰ μοίραζες παράδες.*
Παρά τὸ ἴναμι πῶβγαλες στοὺς φραγγομαχαλάδες.

Ὁ ποταμὸς φέρνει κλαδιὰ κ' ἡ θάλασσα καράβια.
'Σ τῆς Θεοδωρούλας τὴν ποδιὰ σφάζονται παλληκάρια. 8
— »Θεοδῶρα, δός μας φίλημα, δός μας τὰ μαῦρα μάτια!« —
— »Ξένε μ', σὰν θέλῃς φίλημα, σὰν θέλῃς μαῦρα μάτια,
Ιιὰ, βάλ' ἀράδες τὰ φλωριὰ κι ἀράδες τὰ ντουμπλόνια,
Καὶ κίνα κ' ἔλα μιὰ βραδυὰ κ' ἕνα σαββάτο βράδυ, 12
Ποῦ πά ἡ μάνα μ' στὴν ἐκκλησιὰ κι ὁ κύρης μου στ' ἀμπέλι,
Τὰ δυὸ ἀδέρφια στὸ σκολιὸ (ποῦ νὰ τὰ πάρ' ὁ Χάρος!)
Κ' ἐγὼ μὲ τὰ ξανθὰ μαλλιὰ στὸ παραθύρι στέκω,
Νὰ φτιάσῃς σκάλαις ν' ἀναβῇς, σκαλόνια νὰ καταίβῃς. 16
Τρία κρεββάτιαν ἔχομε τα τρί' ἀράδ' ἀράδα
Στό 'να κοιμᾶτ' ἡ μάνα μου, στ' ἄλλο τὰ δυό μ' ἀδέρφια,
Στὸ τρίτο τὸ καλλίτερο κοιμᾶμαι μοναχή μου.
Κι ἀγάλι, 'γάλι ἀνάβαινε, κι ἀγάλι, γάλι πάτει, 20
Νὰ μὴν σ' ἀκούσ' ἡ μάνα μου κ' οἱ σκυλ', οἱ ἀδελφοί μου«.
Κι ὁ ξένος παραπάτησε κ' ἔτριξε τὸ κραββάτι.
»Μάνα μ', ψύλλος μ' ἐτσίμπησε στὴ ῥῶγα τοῦ βυζοῦ μου.«

Indem wir hier abbrechend und zum Schluss eilend das bisher Mitgeteilte überblicken, glauben wir, dass es, so unvollständig es auch ist, doch wol genügen wird, die Leser, welche für das Neugriechische und besonders für die neugriechische Volkspoesie sich interessiren, auf die Jeannaraki'sche Sammlung aufmerksam zu machen und sie ihnen bestens zu empfehlen. Nur wären vielleicht noch einige Proben von den unbedeutenden leicht tändelnden und ferner von den Scherzliedern zu geben. Wir greifen folgende heraus.

No. 137. *Ὁ ὅρκος.*

Κόρης φιλὶν ἐζήτηξα κ' εἰπέ μου νὰ τσῆ μνώξω.
Καὶ μνώγω τση στὸν οὐρανὸ καὶ λέει μου »Ψηλά 'νε«.
Καὶ μνώγω τση στὴ θάλασσα καί λέει μου »Βαθυά 'νε«.
Καὶ μνώγω τση στὴν ἐκκλησιά »Πέτραις κι ἀσβέστης εἶνε«.
Καὶ μνώγω τση στὸ κόνισμα »Τάβλα καὶ σγουραφιά 'νε«.
Καί μνώγω τση στὴ νιότη μου, λέει μου »Ψεύτης εἶσαι«.

Der Schwur.

Von einer Maid will ich 'nen Kuss; sie sagt, ich soll ihr schwören.

Da schwör' ich bei dem Himmel ihr; sie sagt: »Der ist zu hoch mir«.
Da schwör' ich ihr denn bei dem Meer; sie sagt: »Das ist zu tief mir«.
Da schwör' ich bei der Kirch' ihr denn: »Ach, Steine sind's und Mörtel«.
Da schwör' ich ihr beim Heil'genbild: »'Ne Tafel ist's mit Farben«.
Bei meiner Jugend schwör ich ihr, sie sagt: »Du bist ein Lügner«.

No. 139. *Ἡ Ῥωμαιοποῦλα* [vgl. Roß, Griech. Königsreisen I, 53].

Κάτω στὴ Ῥόδο, στὴ Ῥοδοποῦλα.
Τοῦρκος ἀγάπᾳ μιὰ Ῥωμηοποῦλα.
Κ' ἡ Ῥωμηοποῦλα δὲν τόνε θέλει
Μὰ ἡ σκύλα μάνα τση τὴν προξενεύει.
— »Πάρε τον, κόρη μου, τὸν Τοῦρκον ἄντρα!« —
»Δὲν τόνε παίρνω 'γὼ τὸν μοσκομάγκα.«
— »Πάρε τον, κόρη μου, ποὔχει καὶ λίραις!« —
»Δὲν τόνε παίρνω 'γὼ γιατ' ἔχει ψείραις.«
— »Πάρε τον, κόρη μου, ποὔχει καΐκι
Νὰ σὲ γυρίζῃ στὸ Σαλονίκι.
Πάρε τον, κόρη μου, ποὔχει παπόρι
Νὰ σὲ γυρίζῃ Σμύρνη καὶ Πόλι.
Πάρε τον, κόρη μου, ποὔχει καράβια
Νὰ σὲ γυρίζῃ στὴν Ἀλεξάντρα.« —
»Δὲν τόνε θέλω, δὲν τόνε θέλω
Πέρδικα γίνομαι, στὰ ὄρη [Druckf. *ὅρη*] *βγαίνω.*
Δὲν τόνε παίρνω, δὲν τόνε παίρνω
Πέρδικα γίνομαι, στὰ δάση μπαίνω.«

Diese Reimspielerei lautet deutsch etwa:

Unten in Rhodos, im rhodischen Städtchen
Liebet ein Türke ein christliches Mädchen.
Aber die Christin will ihn nicht nehmen.
Die Hündin Mutter will sie ihm geben.
»Nimm ihn doch, Tochter, den türkischen Mann dir!«

Nimmer ihn nehm' ich, den Muselmann mir.
»Nimm ihn, an Geld hat nimmer er Mangel!«
Nimmer ihn nehm' ich, den Lauseangel.
»Nimm ihn, er hat ja ein Boot mit Rudern,
Nach Saloniki wird er dich rudern.
Nimm ihn, er hat ja ein Dampfboot, Dirne,
Fahren dich wird er nach Polis und Smyrna.
Nimm ihn, er hat ja ein Schiff mit Segeln.
Nach Alexandrien wird er dich segeln.« —
Den will ich nimmer, den nehme nie ich,
Werd' eh ein Repphuhn, zum Berg hin zieh' ich.
Den will ich nimmer, den nehme nie ich,
Werd' eh ein Repphuhn, zum Wald entflieh ich.«

No. 237. *Το παράκουσμα τοῦ ἀγαπητικοῦ.*

Δὲ σοῦ 'πα μιὰ, δε σοῦ 'πὰ δυὸ, δὲ σοῦ 'πα τρεῖς καὶ πέντε,
Νὰ μὴν περνᾷς ἀπὸ δεπά κι ἄντρα ζηλειάρην ἔχω;
Τὸ ζάλο σου 'νε γνωριστὸ κι ἄντρας μου τὸ γνωρίζει,
Δέρνει με, μαγκλαβίζει με κι ἀδικοτυραννᾷ με.

Der Ungehorsam des Geliebten.

Sagt' ich dir's ein- und zweimal nicht, nicht dreimal dir und fünfmal?
Du sollst hier nicht vorübergehn, mein Mann ist eifersüchtig.
Dein Schritt ist nur zu wol bekannt und gleich erkennt mein Mann ihn,
Er schlägt mich und er peinigt mich, mishandelt mich gewaltig.

No. 242. *Η κακὴ μάνα.*

Τί νὰ κάμω, τὸ καϋμένο; ποῦ 'χω μάνα κ' εἶν' κακιά
Δὲ π' ἀφίνει νὰ γλεντίσω τώρα ποῦ 'νε λευτεριά,
Ν' αγαπήσω παλληκάρι ποῦ 'χει τὰ ξαθὰ μαλλιά,
Ποῦ φορεῖ τσὴ φουστανέλλαις καὶ τὰ τουρκικὰ σπαθιά,
Ποῦ φορεῖ τα σιλακλίκια....

Die böse Mutter.

Ach, was soll ich Aermste machen? Meine Mutter, o welch Leid!
Lässt mich nicht mich amüsiren in der schönen freien Zeit,

Nicht den blondgelockten Burschen lieben, dem mein Herz geweiht,
Der da trägt die Fustanella, Türkenschwert an seiner Seit'
Und den breiten Waffengürtel....

No. 243. *Ἡ χρουσῆ φλακή.*

Λεβέντη δὲν παντρεύγεσαι
Καὶ δὲν ἀῤῥαβωνεύγεσαι;
— Πῶς μοῦ τὸ λὲς νὰ παντρευτῶ
Καὶ πῶς γιὰ ν' ἀῤῥαβωνευτῶ;
Ποῦ μ' ἔχ' ἡ μάνα ἀκριβὸ
Κι ὁ κύρης μ' ἀκριβώτερο;
Ποῦ 'να ὁλόχρουσο κλουβὶ
'Εκάμαν οἱ γονιοί μου
Καὶ μέσα μ' ἐκλειδώσανε,
Μὴ σοῦ μιλῶ, πουλί μου.

Das goldne Gefängnis.

»O Bursch, warum nicht freiest du.
Und nicht der Eh' dich weihest du?«
Wer sagt mir, dass ich freien soll
Und mich der Ehe weihen soll?
Da mich so streng die Mutter hält
Und strenger noch der Vater hält.
Sie machten einen Käfig mir,
Die Eltern, ganz von Golde
Und sperrten ein mich, dass mit dir
Ich spräche nicht, du Holde.

Erwähnt sei noch No. 200, das naive Gebet eines Mägdleins, das nicht spinnen und weben mag. Gott möge ihr einen reichen Mann bescheeren, der Ackerstiere, Herden, Bienengärten, Roggen- und Weizenäcker besitze. Nur Flachs- und Baumwollfelder möge ihr Gott nicht bescheren, weil ihre Hände zart, ihr Leib golden und ihre Brust schön sei u. s. w. Die Sammlung enthält auch derb komische und einige Zotenlieder.

Endlich will ich — was bei einem solchen Buch vielleicht Manchem erwünscht ist — die Druckfehler angeben, die mir außer den auf S. 387 ff. angegebenen aufgefallen sind:

S. 12 v. 40 l. *τὴν* (st. *τῇν*).
» 24 II v. 1 l. *ροϊσμὸν* (st. *ῥοϊσμὸν?*) s. o. p. 422.
» 38 v. 17 l. *μπαξίσι*.
» 57 II v. 8 l. *μὴν*.
» 58 II v. 3 l. *Ἀρμενοκοῦπι*.
» 59 v. 24 l. *νέφη*.
» 105 I v. 4 l. *ἐγλίστρηξεν*.
» 109 II v. 8 l. *ἀμίλητος*.
» 210 II v. 8 l. *κείνη*.
» 213 v. 4 l. *ἄρχοντες*.
[» 227 II v. 3 ff. würde sich vielleicht die Schreibweise empfehlen: *Μέσ' ἄπλεκε κ. τ. λ.*]
[» 262 Dist. 28, vielleicht besser zu schreiben: *Ἂν ἐρωτᾷς.*]
» 273 » 116, l. *καὶ φίλοι*.
» 273 » 119, l. *πυροφύτυλο* (s. das Glossar oder sonst ist in diesem die Schreibweise zu ändern).
» 294 » 30 l. *ἄλλης*.
» 296 » 45 l. räudiges.
» 302 » 96 l. *Felicis* st. *Felius*.
» 309 » 151 l. *ὅς*.
» 313 » 191 l. *Ἠώς*.

Im Glossar:

» 323b Z. 11 l. 177, 2 (st. 172, 7).
» 334b Z. 15 v. u., l. Numeri.
» 338b s. v. *κάστρο* l. 151, 5 (st. 150, 5).
» 338b s. v. *καταχανᾶς* l. Phaed.
» 349b s. v. *μούρη* l. 133, 80 (st. 130, 8).
» 352b Z. 4 l. *μπουρμᾶς*.
» 353a s. v. *νάμι* l. 302, 80 (st. 302, 8).
» 355a s. o. *ξαμόνω* l. probiren.
» 356b s. v. *ξεστεριὰ* l. 191, 1 st. 196, 1).
» 367a Z. 2 l. 87 (st. 83).
» 369b s. v. *σουσοῦμι* l. 305, 2 (st. 305, 12).
» 376a steht der Artikel *Φλεβάρης* fälschlich hinter (statt vor) *φλετζάνι* und hierin ist (st. 16, 72) 17, 72 zu lesen, wo jedoch wie 23, 29 dafür *φλεντσάνι* steht.

Altstrelitz. Dan. Sanders.

A. Riehl; der philosophische Kriticismus. I. Band. Leipzig 1876.

Die Schwierigkeit, über ein noch unvollständiges Werk ein begründetes Urteil zu fällen, ist nur durch Beschränkung zu überwinden. Mag es also das Erscheinen nur des I. Bandes von Riehls philosophischem Kriticismus rechtfertigen, wenn wir uns hauptsächlich an das halten, was jener Band vollständig vorweg nimmt, die Geschichte der kritischen Philosophie. Wir schließen hiermit nicht eine Beurteilung der Kritik aus, die Riehls Berichterstattung durchzieht und diesen Band zur natürlichen Voraussetzung eines Systems des Kriticismus macht. Eine zweite Einschränkung möchte der Verfasser selbst notwendig gemacht haben. Wenn Wolf in einer Geschichte der kritischen Philosophie behandelt wird, so kann er es wohl nur als Quelle Kants; damit sinken aber auch, wenn die Idee der Darstellung Einheit hat, die Vorgänger Kants in der kritischen Philosophie (s. Riehl, p. 161) zu Quellen Kants herab und es tritt Kant selber in den Vordergrund der Betrachtung. Die Sache rechtfertigt dies genugsam: Kant allein ist der Erfinder einer neuen Methode, einer Methode, die eine Epoche in der Geschichte der Philosophie bezeichnet. Die Philosophie Kants ist wirklich auf dem besten Wege gewesen, eine feste Grundlegung und Methodenlehre aller Wissenschaft zu werden. Die neueren lebensfähigen theoretischen Versuche schließen sich an Kant an. Der Kriticismus, dessen Problem Kant zuerst scharf erkannt hat, wirkt nicht nur negativ, indem er den Baum der falschen Metaphysik umhaut, sondern auch positiv und grundlegend für alle Wissenschaft. Seine Untersuchungen zielen auf die objective Gültigkeit der Erkenntnisse hin, und durch seinen erkenntnistheoretischen Zweck wird er die Philosophie von dem rein Logischen aller Wissenschaften. Eine Philosophie des Glaubens ist er freilich nicht. Denn in der Beziehung muss ein consequenter Kriticismus über Kant hinausgehen, dass er den Verstand, der ohne Anschauung Objecte ergreift, den Verstand mit intellectueller Anschauung,

als eine unwissenschaftliche Spielerei nicht einmal hypothetisch zulässt. Er darf in keiner Weise dienstfertiger Siebhalter für die Bockmelker sein. Er muss mit kühler, gleichgültiger, aber absolut vernünftiger Hand manchen Traum, manchen Glauben, manchen idealistischen Wahn vernichten, aber durch seine weise Beschränkung kann er allein von allen theoretischen Philosophien auf wissenschaftliche Gründlichkeit Anspruch erheben. Er kann stolz darauf hinweisen, dass seine Forschungen immer mehr Bestätigung durch die empirischen der physiologischen Psychologie erhalten. Eine gewisse Verachtung der vergeblichen Luftsprünge anderer Philosophien ist seinen Vertretern eigen. Freilich seine Klippe hat er auch, vor der er in seiner weiteren Entwicklung, wenn er nicht ungerecht werden und Opposition erwecken will, vorbei segeln muss. Es ist keine Gefahr mehr, dass er die Empirie unterschätzt, aber er muss sich hüten die Berechtigung anderer wissenschaftlicher Speculationen, die seine Beschränkung und sein apriorischer Gehalt ausschließt, zu unterschätzen. Auch die Ideen haben ihr Feld der Wirksamkeit in der Geschichte. Der Kriticismus muss die Gefahr vermeiden, über seinem Gebiete einseitig das andere Gebiet, das er mit Recht von dem seinigen gänzlich trennt, zu verachten. Die Gründlichkeit und Dauerhaftigkeit seiner Forschungen wird kaum einem Angriffe der Vernunft unterliegen.

Die ersten Versuche zum Kriticismus gehen, wie uns Riehl schildert, von Locke und Hume aus, aber sie bleiben Vorstufen, denn beide Philosophen haben noch keine dem Zweck der Erkenntnistheorie entsprechende Methode. Die antimetaphysische Tendenz der kritischen Philosophie ist bereits bei beiden wirksam: Locke liefert zuerst eine Kritik des Erkennens, indem er den Vorstellungen zu ihrem subjectiven Ursprunge nachgeht. Seine Methode ist die psychologische. Aber diese Methode ist unzureichend, wo es sich um die objective Gültigkeit der Begriffe handelt. Die reinen formalen Begriffe, die die Gültigkeit unseres Denkens von den Gegenständen begründen, sind nicht selbst Vorstellungen und

können nicht auf psychologischem Wege ermittelt werden. Locke kennt nur die eine Grenze der Erkenntnis, die Empfindung; die andere Grenze, die Form der Erfahrung entzieht sich seinem Blicke. — Auch Hume, bei dem noch stärker als bei Locke die Kritik des metaphysichen Truges hervortritt, hat noch keine genügende Methode. Humes Methode gründet sich auf den Satz, dass jeder Begriff Copie einer Impression ist. Er kennt nur ein analytisches, passives und noch kein synthetisches, productives Vermögen der Vernunft. Er hebt alle Erkenntnis der Dinge aus reiner Vernunft auf. Seine Methode ist, zu untersuchen, wie weit einem Begriffe eine Empfindung correspondirt. Diese Methode ist ebenso unzureichend wie die Lockes. Diejenigen Begriffe, welche als Denkbegriffe die Erfahrung möglich machen, und selbst nicht auf einer Empfindung beruhen, muss Hume nach seiner Methode als leere Fictionen anzweifeln. An die Stelle des unveränderlichen einheitlichen Begriffs muss für Hume eine dem Schwanken ausgesetzte Allgemeinvorstellung treten. Auch er wie Locke kennt nur die tatsächliche Empfindung als Grenze aller Erfahrung. Als Kant daher mit dem englischen Empirismus bekannt wurde, war er weit entfernt, demselben in Anbetracht seiner Folgerungen Gehör zu geben. Gewöhnt durch eine andere philosophische Richtung, von den Begriffen höher zu denken, übernahm er nur die kritische Tendenz von den englischen Philosophen, wärend er selbst eine neue Methode schuf. Die Philosophie, die ihn vor einer blinden Hingebung an Humes Grundsätze bewahrte, war der Wolfsche Dogmatismus. Wolfs Philosophie verdankt Kant eine Ablenkung von der Psychologie und einen Hinweis auf die logischen objectiven Elemente der Erfahrung. Wolf fragt in seiner Philosophie nach der Möglichkeit der Dinge. Kant fragt zwar nicht nach den Dingen, da ihm Denkbarkeit und Existenz nicht zusammenfallen, wohl aber nach der Möglichkeit der Erfahrung. Nur durch die fruchtbare Verbindung des Wolf'schen Rationalismus mit der Tendenz der englischen Philosophie konnte die neue, die objective Möglichkeit aller Erfahrung prüfende, kritische Philosophie begründet werden,



die Kant befähigte, nicht unbedeutende gleichzeitige Forscher auf demselben Gebiete, wie Lambert und Tetens zu überflügeln. Kant hat das kritische Problem zuerst in einer einheitlichen Frage zusammenzufassen und den Weg zu einer Lösung zu betreten vermocht.

Wie nun bereits Paulsen in seiner Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie auf die Wichtigkeit der früheren Kantischen Schriften für das Verständnis des Problems und der Methode der Kritik hingewiesen hat, so zeigt auch Riehl, dass der gerade Weg zur Einsicht in die kritische Philosophie von diesen aus führt. In den Hauptsachen gelangen beide Forscher sowohl für den Entwicklungsgang Kants, der vom Rationalismus Wolfs durch eine antidogmatische Periode hindurch zu dem eigenen kritischen Rationalismus führte, wie für die Feststellung des Problems der Vernunftkritik, das sich in der Frage ausdrückt, wie Erkenntnis a priori von Gegenständen, oder wie die Erfahrung objectiv möglich sei, zu denselben Resultaten. Beide stimmen darin überein, dass der erste Anfang zur kritischen Denkart in der Dissertation von 1770 gemacht, das feste Problem der Kritik aber etwa 1772 gefunden sei. Beide verfolgen ein dem K. Fischers entgegengesetztes Verfahren bei Erklärung der vorkritischen Schriften, indem sie den Hauptaccent auf die Verschiedenheit und allmähliche Abänderung des philosophischen Standpunktes Kants legen (s. Riehl, p. 212, ff. Paulsen Vorw.); beide betrachten die Umwandlung der Kantischen Denkart zwischen 1770 und 1781 als von secundärer Bedeutung, indem der Hauptgedanke der Kritik doch ein rationalistischer bleibt, und die Erkenntnis aus reiner Vernunft lehrt; beide suchen von der Kritik d. r. V. das gewöhnliche idealistische und psychologische Vorurteil fernzuhalten, — besonders scharf und durchschlagend sind die Controversen Riehls über die Methode Kants p. 294—315, in denen Fries' und Herbart's Auffassung von der Methode der Kritik widerlegt wird, — (s. Riehl, p. 206 und Einl. Paulsen p. 183 ff.); beide benutzen in gleicher Weise den Brief an M. Herz zur Erklärung der Kritik. — Nichts desto-

weniger stehen sich beide Schriften selbständig gegenüber, und sowohl durch die scharfe Hervorhebung des Wesens der kritischen Philosophie, wie sie von einem Vertreter derselben zu erwarten ist, als durch die weitere Fassung seiner Aufgabe, die besonders der Kritik und Ausbildung der Kantischen Philosophie gewidmet ist und darum auch die Methode und Lösung des Problems der Kritik betrachtet, welche Paulsen nur kurz berührt, überragt das Werk Riehls die sich freiwillig beschränkende Arbeit Paulsens. Da wir eine kurze Schilderung und Beurteilung der Ergebnisse Paulsens bereits S. 137 ff. dieses Bandes dieser Zeitschrift gegeben haben, vereinfacht sich unsere jetzige Aufgabe, wir heben nur die Abweichungen und die kritischen Excurse Riehls hervor.

Ein Gegensatz in der Beurteilung der vorkritischen Schriften Kants besteht zwischen Paulsen und Riehl darin, dass jener eine erste Periode der vollen Uebereinstimmung mit Wolf von der späteren Zeit der Opposition gegen denselben und der unbewussten Hinneigung zum englischen Empirismus scheidet, Riehl dagegen nur eine gleichmäßig fortschreitende Entwicklungsreihe von den Anfängen der Kantischen Philosophie bis zu der Dissertation von 1770 annimmt. Die Schärfe dieses Gegensatzes nimmt ab dadurch, dass Paulsen p. 55 ff. eine Ableitung der zweiten Periode aus einem principiellen Gedanken der ersten unternimmt, Riehl aber für die Nova dilucidatio (1755) eine größere Uebereinstimmung mit Wolf zugibt (s. p. 242 und 254), und erst von 1756 an stärkere Hinneigung zur englischen Philosophie ansetzt. Soweit der Widerspruch jedoch bestehen bleibt, scheint das Recht auf Riehls Seite zu sein. Wir wiesen (a. a. O.) bereits darauf hin, dass vielleicht Paulsen den Einfluss der englischen Naturwissenschaft, und die mit demselben sich ergebenden Abweichungen vom Wolf'schen Rationalismus zu wenig berücksichtigt habe, Riehl widmet diesem Einfluss einen längeren Abschnitt (p. 228 ff.). Was Paulsen aus einem Widerspruch des deutschen Dogmatismus in sich ableitet, erscheint bei Riehl natürlicher als Ergebnis eines Einflusses Newtons. Kant, der überhaupt die-

selbe hohe Befähigung für die Naturwissenschaften wie für die Philosophie zeigte, befand sich vom Anfang an in teilweisem Widerspruch gegen die Leibniz-Wolf'sche Naturlehre und in Einverständnis mit der englischen Theorie. Leibniz fasst Raum und Zeit nur relativ, als ein Verhältnis der Dinge auf. Newton dagegen tritt für den absoluten Raum, der erst die Existenz besonderer räumlicher Verhältnisse möglich macht, auf. Die Erfahrung tritt als Princip der Erkenntnis bei Newton neben die Vernunfterkenntnis; Leibniz und Wolf unterschätzen diesen Erkenntnisfactor zwar nicht ganz, aber das oberste und einzige Erkenntnisprincip bleibt für sie die reine Vernunft, und nur vorläufig wird die Empirie neben der rationellen Erkenntnis geduldet. In der letzteren Beziehung steht Kant, wie Riehl zeigt, schon frühzeitig auf Seiten Newtons, schon in der Monadol. phys. räumt er der Erfahrung ihren Platz neben der Vernunfterkenntnis ein. In der Raumtheorie ist er nie Anhänger Leibniz' gewesen, wenn er auch die Annahme eines absoluten Raumes erst in einer Schrift von 1768 vollzieht. Es ist aus diesen Gründen die englische Naturwissenschaft als eine Kant neben dem Wolf'schen Rationalismus von Anfang an beeinflussende Gedankenreihe anzusehen. Wie einerseits das Wolf'sche Demonstriren trotz aller Anfeindung Wolf'scher Dogmen sich durch die ganze vorkritische Periode hindurchzieht, so ist auch andererseits zugleich, veranlasst durch die englische Naturforschung, ein Suchen nach Principien, eine kritische, wenn auch anfangs ergebnislose Strömung in derselben Zeit bemerkbar.

Wenn Riehl nun bereits für die ersten sechziger Jahre einen Einfluss Humes auf Kant annimmt, so bleiben dieser Behauptung gegenüber alle Paulsen'schen Gegenbeweise bestehen. Die Anmerkung Riehls p. 222: »Wer wird bezweifeln, dass Kant ebenso gründlich auch den theoretischen Essay geprüft habe etc.« sucht den fehlenden Beweis durch einen rhetorischen Ausruf zu ersetzen; der Satz p. 222 aber: »Da sich Kant nirgends die erste Entdeckung der völligen Verschiedenheit von Ursache und Grund zugeschrieben hat, so bleibt nichts übrig, als dieselbe auf ihren wahren Urheber

(Hume) zurückzuführen etc.« findet seine Widerlegung durch Paulsens Hinweis (p. 50) auf eine Stelle Kants, die Riehl selber p. 245 anführt, in welcher Kant sich die Urheberschaft zuzuschreiben scheint und zugleich anzeigt, wie wenig er noch zur Zeit die Folgen seiner Entdeckung übersehen könne. Warum nennt denn Kant Newton und andere und verschweigt Hume? Obwohl Riehl einen Einfluss Humes in dieser Zeit ansetzt, widerlegt er sich doch auch eigentlich selbst durch seine Erörterungen auf p. 242/3, wo er nachweist, dass schon allein und nur durch den Einfluss der englischen Naturwissenschaft Kants Widerspruch gegen die allesumfassende erfahrungsfeindliche Demonstration der deutschen Philosophie angeregt wurde. Riehl zeigt uns selber, dass an der Hand der englischen Naturwissenschaft Kant die Wichtigkeit der Erfahrung schätzen lernte, und wenn er nun p. 242 sagt: »Jetzt entdeckte er (Kant) zu Folge jenes Einflusses (Humes) den wesentlichen Unterschied beider Erkenntnisarten« so ist jenes »zu Folge« einfach unbewiesen und unnötig. Der Satz Kants in der Preisschrift, dass die echte Methode der Philosophie im Grunde genommen von der naturwissenschaftlichen Newtons nicht verschieden sei, weist doch auch wieder nur auf Newton hin. Warum schwieg Kant beharrlich von Hume, wo er ihn nennen musste. Durch die Demonstrationen Riehls sind nur neue Waffen geschmiedet für die Behauptung, dass Humes Einfluss erst später anzusetzen sei, zugleich wird durch seine Berücksichtigung der englischen Naturwissenschaft, die nicht unrichtige, aber dünne und etwas künstliche Ableitung der zweiten Entwicklungsperiode Kants, die Paulsen gegeben hat (p. 55 ff.), und die eben auch auf Newton führt, bestärkt und der Natürlichkeit näher gebracht. Statt einer vereinsamten Idee sehen wir die gesammten Principien Newtons in Kants Seele mächtig werden. Auch zeigt Riehl, p. 254/5, wie schon in der nov. diluc. die Unterscheidung von Real- und Idealgrund präformirt ist; was soll also Hume als die causa movens für diesen Gedanken Kants? Kant hätte sich unter der Annahme eines Einflusses Humes nicht mehr entwickelt, sondern er wäre wie ein Blinder

vorwärts gestoßen! Dazu weist Riehl noch darauf hin, dass sich vor 1770 keine wesentlichen Ansätze zum Kriticismus finden, und dass Kant in dieser Zeit immer nur besondere Causalverhältnisse, aber nicht den allgemeinen Causalitätsbegriff berücksichtigt! Was soll denn überhaupt noch die Einwirkung Humes gewesen sein, und wie verhält sich die Behauptung Riehls zu der Art und Weise des Einflusses Humes, die Kant selbst in den Prolegg. bezeugt? Aber freilich, die Annahme Paulsens, dass die einflussreiche Lectüre Humes vor der Abfassung der Dissertation (1770) stattgefunden habe, hat Riehl durch seine Erörterungen widerlegt. Es ist nothwendig, dass wir den Einfluss noch später, erst nach der Abfassung der Dissertation, aber vor dem Briefe an M. Herz, mithin 1770—72 ansetzen. Riehl zeigt mit großer Wahrscheinlichkeit, dass der Uebergang von der früheren Gedankenrichtung zu den Sätzen der Dissertation durch das Schriftchen »von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« (1768) vermittelt sei, eine Schrift, die für den absoluten Raum eintritt, und nicht auf den Einfluss Humes zurückgehen kann (s. p. 258 ff., p. 270 etc.). Betrachten wir dazu die eignen Angaben Kants in der Vorrede der Prolegg., so werden wir den Schluss ziehen dürfen, dass in der ersten Schrift Kants nach der bestimmenden Einwirkung Humes eine Kategorienlehre angetroffen werden müsse, wir werden aus dem Inhalte Humes folgern, dass eine Aufhebung der Erkennbarkeit der Dinge nur aus Begriffen und eine Würdigung der Sinnlichkeit, die dem Wolfianer schwer wird, Platz greifen muss. Alle diese Voraussetzungen treffen nur für die Kr. d. r. V., oder wenn man will, zuerst für den Brief an M. Herz zu. In der Dissertation ist die Sinnlichkeit noch immer ein Hindernis wahrer Erkenntnis. Der dogmatische Schlummer, von dem Kant redet, passt wol auch besser auf die Dissertation, die nach Riehls eignem Urteil die am meisten dogmatische unter allen Schriften Kants ist (s. p. 266), als auf die Träume eines Geistersehers, jenen erzwungenen Verzicht auf alle Metaphysik. Welches andere Problem soll Kant denn Hume

verdanken als das, wie Begriffe sich auf Objecte beziehen können, dies Problem, das den Schlüssel zur ganzen Metaphysik enthält, und von Hume negativ beantwortet war! Und wahr ist es gewiss, die Nichtcitirung Humes vor der Kr. d. r. V. findet keine befriedigende Erklärung, wenn irgend eine Schrift vor der Kritik nach der Beeinflussung durch Hume abgefasst ist.

Von Paulsen sowohl als Riehl wird der Fortschritt hervorgehoben, den die Dissertation des Jahres 1770 macht. Beide sehen sie trotz ihres Dogmatismus als Ausgangspunkt für das kritische Problem und die kritische Methode an. Es gelingt besonders mit Hülfe dieser Schrift klar zu zeigen, wie die Kr. d. r. V. weder eine psychologische Erklärung der Vorstellungen geben will, — Kant ist weit vom Nativismus entfernt, — noch eine Theorie des Idealismus ist. Das Problem der Kritik ist ein erkenntnistheoretisches. Der Idealismus, der als Bedingung und Praemisse der Erkennbarkeit der Dinge in der Zeit zwischen 1770 und 1781 in das System Kants gedrungen ist, ist weder Problem noch Ergebnis der Kritik, sondern nur die Restriction, unter der das Problem gelöst werden kann. Die Darstellung Paulsens unterscheidet sich von der Riehls nur darin, dass jener auf die Uebereinstimmung der Dissertation mit der Kritik vielleicht etwas zu viel Gewicht legt und darum auch die Teile der Dissertation ihrem Umfange nach, wie er selbst zugibt, leise verschiebt. Dies Verfahren erklärt sich leicht aus dem Streben, den Einfluss Humes in die Zeit vor Entstehung der Dissertation zu verlegen. Riehl sieht den Uebergang von der Theorie des absoluten Raumes zur Idealität der Raumvorstellung als schnell gemacht und im Zusammenhang der Entwicklung Kants begründet an. Das metaphysische Interesse, das Riehl ebenso in den Träumen eines Geistersehers, wie Paulsen bemerkt hat, in Verbindung mit der Lehre von der Idealität der sinnlichen Anschauungsformen führte dann selbst die Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand und damit die dogmatische Wendung der Dissertation herbei. Dem entsprechend sieht denn Riehl auch in der Lehre von der

Idealität der sinnlichen Anschauungsformen den wichtigsten Teil der Dissertation und ist nicht genötigt, die Teile derselben in anderen als ihren eigenen Umfangsverhältnissen zu berücksichtigen. Durch dieses Verfahren, was notwendig ist, wenn es sich um die Entstehung der Kantischen Conceptionen handelt, wird schon allein der von Riehl statuirte Zusammenhang der Schriften 1768 und 70 wahrscheinlich.

Die Dissertation weicht in der Erklärung der sinnlichen Formen von der Kr. d. r. V. nicht ab. Sie bahnt zugleich die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Erkenntnis an, indem die Zusammensetzung und Auflösung durch bloßes Denken von der Vollziehung derselben in der Anschauung geschieden wird. Aber Kant benutzt die Lostrennung der Sinnlichkeit vom Verstande in der Dissertation noch, um einen realen Gebrauch der reinen Denkbegriffe zu lehren. Es fehlt noch die Einsicht, dass die Quelle der reinen Verstandesbegriffe im Urteil liegt, das Urteil aber nur an sinnlicher Erkenntnis sich betätigen kann. Es war sogar Kant in der Dissertation noch möglich, sich durch seine theoretische Philos. Mallebranches Ansichten zu nähern. Zwar protestirt Riehl hiergegen, aber er protestirt auf Grund eines philologischen Schnitzers, der ihm widerfahren ist. Kant sagt: »quemamodum fecit Mallebranchius, cuius sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest, nempe nos omnia intueri in deo«. Riehl übersetzt p. 275, Anm.: »die Ansicht von Mallebranche weiche von der hier vorgetragenen weit ab«. Wir erwarten von Riehls realistischer Gesinnung, dass er wünschte, diese Anmerkung nicht geschrieben zu haben.

Erst nach der Abfassung der Dissertation bildet sich das kritische Problem, wie sich Vorstellungen und vor allem Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen. Es gelingt Kant, eine eigene Methode zur Beantwortung der eigenen Frage zu entdecken. Er sucht durch eine Idee des Ganzen, durch die Idee, dass die ursprünglichen Verstandesbegriffe mit den Einheitsfunctionen im Urteile zusammenfallen, die Zahl der Verstandesbegriffe zu deduciren. Er ruft die Logik, nicht die Psychologie zur

Hülfe herbei. Er sucht sich die Frage zu beantworten, wie es denn nun möglich sei, dass sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können. Er findet die Lösung, dass nur dann sich Verstandesbegriffe auf Gegenstände beziehen können, wenn durch sie erst die Objecte möglich werden, wenn die Objecte also Erscheinungen, nicht Dinge an sich sind. Es kommt also darauf an, ob Begriffe notwendig mit jeder Anschauung verbunden sind. Ist diese notwendige Verbindung nachgewiesen, so machen Begriffe allererst Erfahrung möglich. Das Problem gestaltet sich zur Frage nach der objectiven Möglichkeit der Erfahrung. Die Formel der Frage stellt Kant, wie sind synthetische Urteile a priori möglich? und diese Frage ist identisch mit der im Briefe an Herz gestellten. Urteile, erklärt Riehl nun Kant reproducirend, sind objectiv betrachtet, begriffliche Vereinigungen von Vorstellungen in einem Bewusstseinsact, Einheitsfunctionen unserer Vorstellungen, aber nicht schlechthin, sondern nur soweit sich dieselben auf Gegenstände beziehen. Hiergegen scheint die Erklärung, die Paulsen p. 155 ff. von synthetisch gegeben hat, zu sprechen, denn die Beziehung auf Gegenstände, sieht derselbe nicht im Begriffe des Urteils, sondern im Begriffe synthetisch ausgesprochen. Allein auch Riehl erklärt wie Paulsen synthetische Urteile für Anschauungsurteile, und muss im Anschluss an Kant ausführen, dass nur die synthetischen Urteile im eigentlichen Sinne Urteile d. h. gegenständliche sind, während die analytischen, die nur der Verdeutlichung der Erkenntnis dienen, Begriffsurteile sind. Dass der Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen etwas schwankendes an sich habe, mit dieser vermeintlichen Einsicht kann heutzutage nur noch der hervortreten, der nicht verstanden hat, dass es für Kant sich nicht um einen subjectiven psychologischen, sondern um einen objectiven logischen, den Inhalt des Subjectes und Praedicates betreffenden Unterschied handelt. — A priori ist für Kant nicht etwa das der Erfahrung zeitlich vorangehende, sondern das von allem Inhalte der Erfahrung unabhängig Erkannte, das sich aus der Form des Bewusstseins entwickelt, und

subjectiv notwendige, objectiv allgemeine Geltung hat. Kant nimmt, wie Riehl ausführt, nicht allgemeine Erkenntnis an und folgert daraus die Existenz apriorischer Erkenntnis, sondern seine Frage ist die nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis von Gegenständen, und erst aus der Lösung dieser Frage ergibt sich als Folge die allgemeingiltige Erkenntnis. Soll es nun synthetische Erkenntnis a priori geben, so müssen sowol apriorische Anschauungen, als Begriffe vorhanden sein. Die Frage macht also eine transcendentale Aesthetik und Logik nötig. Zur vollen Beantwortung bietet sich nur ein Weg, der synthetische, der in der Kr. d. r. V. eingeschlagen ist, während der in den Prolegg. betretene analytische Weg apriorische Erkenntnis als Factum voraussetzt, und darum unzureichend ist. Die Frage Kants ist aber, wie Riehl ausführt, in ihrer Allgemeinheit das Problem einer allgemeinen Wissenschaftstheorie und mithin in Wahrheit das Problem aller Metaphysik. Alle Erkenntnis ist ihrer allgemeinen Form nach a priori, ihrem besonderen Inhalte nach empirisch. Jedes empirische Gesetz beruht auf einem allgemeinen apriorischen. Die Theorie der reinen Erkenntnis bildet daher die notwendige Voraussetzung der Theorie der empirischen. Die obersten Naturgesetze sind alle synthetische Sätze a priori, die mathematischen Sätze ingleichen sind nicht nur a priori, sondern auch synthetisch. Dieser Satz stößt zwar noch immer auf Widerspruch, aber auch nur bei solchen, die den Begriff des synthetischen in anderer Weise als Kant auffassen. Riehl hat vollkommen Recht, sich für Kant zu erklären. Allerdings sind die mathematischen Sätze Gleichungen und fordern eine Identität für Subject und Praedicat. Das Verhältnis ist in geometrischen Sätzen dasselbe wie in arithmetischen: denn Geometrie ist, scharf definirt, wie ich freilich in Büchern nicht ausgesprochen finde, nichts weiter als angewante Arithmetik und die Sätze der Geometrie sind insgesammt arithmetische. Die Identität der Synthese im Subjecte und Praedicate der mathematischen Sätze folgt nun aber keineswegs aus der Analyse des Subjectsbegriffes. Vielmehr muss dieselbe Function pro-

ductiver Synthesis, die bei Construction mathematischer Begriffe tätig ist, und die rein subjectiv betrachtet ganz unbegründet ist und nur durch die Beziehung auf ein Object möglich und bewiesen wird, auch bei der Gleichsetzung zweier mathematischer Begriffe im Urteile von neuem in Action treten. Es ist immer ein besonderer Act der Synthese, durch den erst die Gleichsetzung der zwei an sich ungleichen Synthesen des Subjectes und Praedicates möglich ist. Ist schon die Synthese $(a + b) c$ an sich nur durch Beziehung auf ein Object möglich, so ist ihre Identificirung mit der nur unter derselben Voraussetzung möglichen Synthese $a c + b c$ nur durch eine neue Beziehung auf dasselbe Object möglich. Sehr richtig hat Riehl bemerkt und hervorgehoben, dass oft in dem Subjecte der mathematischen Sätze eine Synthese aufgegeben, im Praedicate vollzogen ist, wie z. B. im Satze von den drei Winkeln des Dreiecks. Ganz allgemein vorgestellt, ist jeder mathematische Satz die Identification zweier verschiedener Synthesen. Was wir daher von Zimmermanns Abhandlung über Kants mathematisches Vorurteil halten müssen, liegt auf der Hand.

Nach Aufstellung des Problems d. Kr. d. r. V. geht Riehl die Methode der Lösung durch. Kant muss sowol die Tatsache des a priori, als auch die objective Gültigkeit desselben nachweisen, er braucht eine metaphysische und eine transcendentale Deduction sowol für die Aesthetik als die Logik. Reine Erkenntnis, die die Gesetzlichkeit unseres Denkens ist, kann, da sie weder Empfindung noch Vorstellung ist, nicht direct beobachtet oder erfahren werden. Der Beweis der Tatsache a priori kann also nur aus Begriffen geführt werden, ist mithin metaphysisch. Nur die Analyse der Begriffe kann zum Ziele führen; das a priori kann nicht gefunden, es muss abstrahirt werden. Nicht inductiv ist der Weg zu ihm: denn er führt statt durch Vergleichung vieler Fälle zu allgemeinen Regeln, durch Abstraction von dem Besondern der Erfahrung zu einfachen Tatsachen. An der empirischen Anschauung scheidet Kant zunächst Stoff und Form der sinnlichen Empfindung. Die Empfindung, die der Materie des angeschauten Objectes corre-

spondirt, ist der Stoff, die Art der Vereinigung der Empfindung die Form der Anschauung. Diese Form kann nicht selbst wieder Empfindung sein, und ist rein, soweit sie aus dem Bewusstsein, unabhängig von jeder bestimmten Empfindung hervorgebracht wird. Solche reinen Anschauungen sind nun und allein Raum und Zeit. Riehl geht die Beweise, die Kant für die Tatsache und die objective Gültigkeit der Apriorität von Raum und Zeit geführt hat, durch. Er hebt hervor, wie es Kant fern liegt, irgend welche Besonderung von Raum und Zeit a priori zu nennen, er hebt hervor, wie der metaphysische Beweis für Raum und Zeit nicht missgedeutet werden darf und nur die Analyse der Raum- und Zeitvorstellung enthält, in der man einen Fehler nachweisen müsste, wenn man das a priori widerlegen wollte, keineswegs aber schon die objective Gültigkeit der Vorstellungen nachweisen will, die nur durch den Begriff der Sinnlichkeit, als einer Receptivität geführt werden kann. Er hebt auch mit Recht hervor, dass Kant nur das allgemeine Gesetz der räumlichen und zeitlichen Anordnung der Dinge, nicht eine entwickelte Vorstellung von Raum und Zeit bei seiner Deduction vor Augen hat. Er hebt auch endlich treffend hervor, wie die Deduction der Anschauung erst ihren Abschluss in der Logik finden kann, da erst durch einen Einheitsbegriff des Verstandes das Raumgesetz zur bestimmten Anschauung werden kann. Die Einwände dagegen, die Riehl gegen die parallele Stellung von Raum und Zeit erhebt, die Gleichsetzung der Zeit mit der reinen Synthesis, mit dem functionirenden Bewusstsein sehe ich als ungerechtfertigt an. Wie der Raum von der bloßen Synthesis, die ihren Ausdruck im Begriffe hat, als Synthesis speciosa zu sondern ist, so auch die Zeit. Ebensowenig wie sie einerseits ein fertiges Schema ist, ist es auch der Raum: Riehl hat ganz Recht, wenn er beide nicht Anschauungen, sondern sinnliche Begriffe nennen will; aber andererseits ebenso, wie die Raumvorstellung nicht aus der bloßen Synthesis allein entstehen kann, sondern nur als Gesetz der Afficirung durch Gegenstände erst möglich wird, so kann auch die Zeit nur durch

solche abgeleitet werden. Wie man aus bloßer Synthesis auf die Zeitvorstellung kommt, ist ganz unersichtlich, da doch der Begriff des nacheinander und der Continuität gar nicht in der Synthesis angetroffen wird. Wie es aber eine angewante Arithmetik gibt, die im Raume construirt, so gibt es auch eine angewante Arithmetik der Zeit. Ich stimme Kant in der Erörterung der Zeit bei, und finde den Grund, weswegen stellenweise bei Kant die Zeit in unbestimmter Mitte zwischen sinnlicher und begrifflicher Vorstellung schwebt, in einer Inficirung des reinen Zahlbegriffes durch die zeitliche Vorstellung, die bei Kant, der sich mit der Zahl garzuwenig beschäftigt hat, in der transcendentalen Logik und den Prolegg. wiederholt vorkommt, und damit auch den Zeitbegriff fälschlich an Stellen der reinen Synthesis der Zahl genähert hat. Die Zahl ist der Ausdruck einer reinen Denkfunction. Die Zeit lässt dagegen die Anwendung des Zahlbegriffes wie der Raum zu. In der Zeit ist eine Construction, wie im Raume möglich. Ohne jeglichen Erfahrungsstoff kann ich in der absoluten Zeit Objecte combiniren und permutiren, Reihen entwickeln u. s. w., eine Tätigkeit, die von der bloßen synthetischen Action im Zahlbegriffe der allgemeinen reinen Arithmetik ebensoweit unterschieden ist, wie die Construction einer Figur von einer allgemeinen arithmetischen Operation. Aus der bloßen synthetischen Einheit des Bewusstseins bezogen auf ein Object jedweder Anschauung folgt der Zahlbegriff, aber nur durch Afficirung der Dinge, durch Receptivität der Zeitbegriff. —

Für die Denkbegriffe führt Kant in der transcendentalen Logik dieselben Beweise wie für die sinnlichen Begriffe in der Aesthetik. — Den metaphysischen Beweis für die Tatsache und die Zahl der Begriffe a priori führt er mit Hülfe der Entdeckung, dass die begriffliche Function bei Auffassung von Gegenständen eins ist mit der Einheitsfunction in Urteilen. Diesen Grundgedanken billigt Riehl mit Recht. Aus dieser Deduction ergibt sich das a priori der reinen Denkbegriffe oder Kategorien: sie sind Functionen des Urteils bezogen auf Anschauung. Zugleich folgt daraus die beschränkte

Tragweite der Kategorien; denn ohne Anschauung sind sie leer und Erkenntnis können sie nur in Verbindung mit Anschauungen geben. Das mangelhafte in der metaphysischen Deduction der Kategorien liegt nur darin, dass Kant statt eines natürlichen Systems der Urteile eine künstliche Classification derselben benutzt. In dieser Beziehung muss die neuere kritische Philosophie Kants Lehre verbessern. Den Kern der Beweisführung der ganzen Kr. d. r. V. enthält die transcendentale Deduction der Kategorien. Wie ist die Uebereinstimmung reiner, aus freier Betätigung des Bewusstseins entspringender Denkbegriffe mit den Gegenständen der Erfahrung zu beweisen? Riehl geht genau und scharf den Beweis Kants durch. Er zeigt, wie die I. Auflage darin in ihrer Methode noch unvollkommen ist, dass sie durch einige vorbereitende psychologische Bemerkungen den Schein einer empirischen Deduction erwecken kann, während die II. Auflage einfacher und objectiver verfährt, indem sie nur auf den objectiven Begriff der Erfahrung Rücksicht nimmt und direct von dem Begriff der Verbindung ausgeht, welcher sowol Mannichfaltigkeit als Einheit voraussetzt und auf den Begriff der synthetischen Einheit der Apperception führt. Der Beweis beruht darauf, dass gezeigt wird, wie erst eine Erkenntnis möglich ist, indem die sinnlichen Anschauungen mit den Kategorien verknüpft werden; die Anschauungen für sich geben keine Erfahrung. Die notwendige Verknüpfung der Kategorien mit den sinnlichen Anschauungen aber ergibt sich aus der synthetischen Einheit des Bewusstseins, die das transcendentale Princip aller Erkenntnis ist. Aus dieser Deduction folgt von neuem die Einschränkung der Erkenntnis. Das System der Wirklichkeit muss, soweit es überhaupt Erkenntnis werden kann, der Gesetzlichkeit des Denkens entsprechen; der Verstand ist Gesetzgeber der Natur; aber diese Gesetzgebung erstreckt sich nur auf die allgemeine Form der Natur, nicht auf das besondere in den Naturgesetzen und nur soweit die Dinge sinnlich angeschaut werden, so weit sie nicht Dinge für sich, sondern Erscheinungen sind, kann eine Erkenntnis stattfinden, denn die

Denkbegriffe beziehen sich nicht direct auf Gegenstände, sondern auf sinnliche Vorstellungen von denselben.

Dem Abschnitt von den reinen Denkbegriffen folgt bei Kant der Abschnitt von den Grundsätzen. Zur Vermittelung von Begriff und Urteil a priori dient der Schematismus. Dass dieser Schematismus erst durch eine von Kant künstlich gemachte Schwierigkeit, die Schwierigkeit der Beziehung von Begriff auf Anschauung notwendig geworden ist, weist Riehl kurz nach. Kant erklärt den Begriff für allgemein und unbestimmt, die Anschauung für individuell und bestimmt. Aber der Begriff ist, wie Kant selbst zeigt, Regel der Einheit der Vorstellungen, mithin vollkommen bestimmt. Seine Allgemeinheit ist kein Hindernis der Beziehung auf bestimmte Anschauungen. Die Anschauung ist zwar individuell, aber ohne Begriff völlig unbestimmt. So wenig besteht eine Schwierigkeit der Beziehung von Begriff auf Anschauung, dass eben der Begriff nur an der Anschauung betätigt, die Anschauung aber nur durch den Begriff abgeschlossen werden kann. Eins weist auf das andere hin. — Wenn Riehl bei der Besprechung des Schematismus bemerkt, es sei falsch, dass der Zahlbegriff von Kant mit einem Schema identificirt werde, so hat er vollkommen Recht. Die Zahlvorstellung ist ein reiner Denkbegriff, der mit der Zeitvorstellung nichts zu tun hat. Es lassen sich nichts destoweniger gegen Riehls Auseinandersetzung zwei Bedenken äußern. Zunächst verdient bemerkt zu werden, dass Kant an einzelnen Stellen eine richtige Auffassung vom Zahlbegriff hat. Die Zahl wird von Kant in den Betrachtungen zur Kategorientafel § 11 auf die Kategorie der Allheit reducirt und bei der Deduction der Kategorie in der zweiten Auflage wird Zählen als Synthesis, der Einheitsbegriff der Zahl selbst aber, mithin der allgemeine Zahlbegriff als Verstandesbegriff definirt. Am schlechtesten ist der Zahlbegriff in den Prolegg. fortgekommen, wo die Frage gestellt wurde, wie ist reine (vielmehr angewante) Mathematik möglich, die Mathematik aber fälschlich in Geometrie und Arithmetik geschieden wird, und nun aus der Möglichkeit der Arithmetik ebenso der

Zeitbegriff in seiner Apriorität wie aus der der Geometrie der Raumbegriff abgeleitet werden soll. Hier herscht statt der gesunden Vernunft ein entstellender Formalismus bei Kant. Zweitens aber ist es mir nicht klar, warum Riehl, der doch die Zeit nicht als sinnlichen Begriff gelten lassen will, sondern sie reine Synthesis nennt, die Zahl, welche doch auch reine Synthesis ist, von den Zeitbegriffen trennen will. Hoffentlich wird der zweite Band Riehls den Zahlbegriff in seiner weittragenden Bedeutung würdigen und diese Dunkelheit in helleres Licht verwandeln.

An den Schematismus schließt Riehl, Kant folgend, die Darstellung der Grundsätze an. Wir leisten Verzicht darauf, den Gedankengang Riehls, der klar und durchsichtig ist, zu wiederholen. Nur bei der zweiten Analogie der Erfahrung glauben wir seiner Auseinandersetzung widersprechen zu müssen. Diese zweite Analogie lautet in der ersten Auflage: »Alles was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt«, in der zweiten: »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung«. Riehl führt zu dem Beweise dieser Analogie aus, dass Kant zwar die Notwendigkeit einer Succession der Erscheinungen beweise, indessen den Begriff einer Veränderung der Erscheinungen, der in das Causalitätsgesetz gehöre, nicht habe deduciren können. Somit bleibe das Causalitätsgesetz ein subjectives Princip der Erfahrung. Den Satz der ersten Auflage habe Kant bewiesen, den der zweiten Auflage nicht. Ich glaube, so sehr ich Riehl darin beistimme, dass nicht nur alle besonderen Causalitätsfälle, sondern auch das allgemeine Causalitätsgesetz sofern es eine Veränderung in sich schließt, auf empirischen Daten beruhe, dass Riehl trotzdem hiermit nichts gegen Kant einwendet, sondern nur die Ausdrucksweise desselben in der zweiten Auflage missdeutet hat. Nur die notwendige Succession der Erscheinungen, die Continuität aller Veränderung, nicht die Veränderung selbst, will Kant als Grundsatz a priori beweisen, und er ist sich wol bewusst, dass auch das allgemeine Causalitätsgesetz einen empirischen Begriff in sich

schließt, sofern nur der Begriff der Veränderung in dasselbe aufgenommen ist. Zum Beweise dieser Behauptung verweise ich auf p. 3 der zweiten Auflage, wo Kant sagt: »So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori aber nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann«. P. 58 schreibt er: »Also wird dazu (zum Begriff der Veränderung) die Warnehmung von irgend einem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert«. Im Beweise der zweiten Analogie selbst aber sagt er: »Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, — davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff«. Klarer kann sich Kant doch nicht aussprechen! Nicht ein Gesetz der Veränderung, sondern nur der Form der Veränderung ist für Kant das Causalitätsgesetz, das a priori von den Erscheinungen gilt. Also nur die objective Gültigkeit des Verstandesbegriffes, welcher dem empirischen Begriff der Veränderung zu Grunde liegt, und diesen als objectives, wenn zwar nur empirisches Princip in seiner Anwendung auf Erscheinungen allererst möglich macht, des Begriffes einer notwendigen Succession der Erscheinungen wollte und konnte Kant von seinem Deductionsprincip ableiten. Was drückt also der Satz »Alle Veränderung u. s. w.« anderes aus, als: die objective Möglichkeit einer Veränderung — eines empirischen Begriffes — beruht auf der Notwendigkeit der continuirlichen Succession der Erscheinungen? Riehl und Kant widersprechen sich also nicht in ihrer Ansicht von dem Causalitätsgesetze, wie Riehl es vermeint.

Warum Riehl die dritte Analogie völlig übergeht, ist nicht abzusehen. Sie möchte eher keine objective Bedingung a priori der Erfahrung sein. Eine Vielheit der Substanzen ist a priori nicht festzustellen, und nur aus empirischen Gründen kommt Einheit, Abschließung und Gegenseitigkeit in das Weltganze.

Von der Besprechung der Grundsätze a priori wendet sich Riehl zur Behandlung des Unterschiedes der Dinge an sich und der Erscheinung. Er weist nach, wie Kant Realist

ist, wie allein schon aus dem Begriffe der Erscheinung Kants Realismus folge, der durch zahlreiche andere Beweise außer allen Zweifel gesetzt werde. Er weist dann nach, wie Kant zum Zweck des Uebergangs zur praktischen Philosophie den Begriff des Dinges an sich durch den Begriff des Noumenon näher bestimmte und die Idee eines Verstandes mit intellectueller Anschauung concipirte. Allein der Begriff eines solchen Verstandes ist theoretisch leer und praktisch haltlos. Hierin folgt der neuere Kriticismus Kants Bahnen nicht. Mit einer kurzen Betrachtung über Kants Dialektik d. r. V. beschließt Riehl seine Erörterungen über die Geschichte und Methode des Kriticismus. War es uns nicht möglich, in unserem Referate auf alles Einzelne einzugehen, was Riehl in seinem reichhaltigen Bande bietet, und sind wir auch in einigen Punkten von seiner Ansicht abgewichen, so verdient die ganze Darstellung im Allgemeinen eine rückhaltlose Anerkennung. Dem Kantforscher bietet dieser erste Band eine meisterhafte und in ihren Hauptzügen vollkommen zutreffende Uebersicht über die Entwicklung Kants und den Inhalt der kritischen Philosophie. Dasselbe Lob, das dem wissenschaftlichen Gehalte der Schrift Riehls geschenkt werden muss, verdient die Darstellungsweise, die sich durch ihre Klarheit und Einfachheit besonders auszeichnet.

Berlin. Carl Theodor Michaëlis.

H. Cohen: **Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften** nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Habilitations-Schrift. Marburg 1873.

Zu den von uns geschilderten Untersuchungen Paulsens und Riehl's über den Entwickelungsgang Kant's muss das Schriftchen Cohen's als Vorarbeit gelten; und wir halten es bei der hervorragenden Stellung des Verfassers in Kantischen Fragen für Pflicht, darauf jetzt noch, wiewohl etwas spät, hinzuweisen. Es handelt sich für Cohen nicht um ein Gesammtbild der Entwicklung Kant's, das sich innerhalb der

Grenzen einer Abhandlung wohl nicht geben ließ; er untersucht nur, in wie weit die Hauptbegriffe des kritischen Systems in den früheren Schriften vorgefunden werden; er berücksichtigt nur die Schriften, welche das erkenntnistheoretische Problem unmittelbar berühren. Aber die Resultate dieses Schriftchens sind wesentliche Bausteine zur Geschichte der Erkenntnistheorie. Die Arbeit Paulsen's, und die Teile der Arbeit Riehl's, die diesen Gegenstand behandeln, haben diese Probleme in weiterm Sinne erfasst und neue Resultate gebracht. Widersprochen wird den Resultaten Cohen's im Wesentlichen nicht. Freilich mag die Wichtigkeit der vorkritischen Schriften für das erkenntnistheoretische Problem noch etwas größer sein, als Cohen meint. Es ist richtig (C. p. 4), dass die kritische Lehre Kant's zu ihrer Begründung nicht der vorkritischen Schriften bedarf; aber sie bedarf derselben sicher zur Abwehr von Misverständnissen über das eigentliche Problem der Kritik und über die Stellung Kant's zur Erfahrung und zum Idealismus.

Die systematischen Begriffe, die Cohen in vier Abschnitten in Bezug auf ihr Vorkommen in den vorkritischen Schriften untersucht, sind 1) die Begriffe synthetisch und analytisch (p. 6—21), 2) der Satz vom zureichenden Grunde und der Causalitätsbegriff (p. 21—33), 3) die psychologiche Idee und die praktischen Postulate (p. 34—44), 4) der Raum- und Zeitbegriff (p. 44—58). Er verfolgt bei seiner Untersuchung nicht die Begriffe von ihrem Entstehen bis zur Einreihung in das kritische System, sondern setzt die kritischen Begriffe voraus und betont die anfängliche Verschiedenheit der mit gleichem Namen belegten vorkritischen Begriffe. Die etwa in dieser Aufzählung vermissten Begriffe, wie a priori, a posteriori, Anschauung und Begriff etc. finden im Laufe der Untersuchung ebenfalls ihre Erwähnung. Es ist bemerkenswert, dass der Zahlbegriff keine Stellung neben dem Raum- und Zeitbegriff in Kant's System gefunden hat.

In dem ersten Abschnitte erörtert Cohen in Rückblick und in Ergänzung seiner eignen Ausführungen in der Schrift: Kant's Theorie der Erfahrung, den Sinn von ana-

lytisch und synthetisch. In diesem Punkte muss heute jeder Zweifel als Unkenntnis gelten. Die Unterscheidung Kant's ist für die Erkenntnistheorie classisch und hat nichts Schwankendes an sich. Synthetische Urteile sind nicht reine Einheitsfunctionen unter Begriffen sondern Urteile von Gegenständen, sie sind Anschauungsurteile, während die analytischen, deren Ursprung im reinen Denken liegt, logische Begriffsurteile sind. So kurz dürfen wir uns heute ausdrücken: während Cohen mit seiner ersten Schrift 1871, vor einem Lustrum also, noch auf den heftigsten Widerstand stieß. Cohen weist nun nach, dass eine Unterscheidung von synthetisch und analytisch zuerst in der Preisschrift vom Jahre 1763 auftritt. Aber mit Recht hebt er hervor, dass die Bedeutung von Synthesis von der späteren kritischen sehr verschieden ist. Synthesis heißt hier nur willkürliche Verbindung. Die Mathematik, welche ein synthetisches Verfahren anwendet, erzeugt ihre Begriffe durch willkürliche Verbindung. Ich kann den Unterschied von synthetisch hier und dort nicht schärfer hervorheben, als wenn ich darauf hinweise, dass auf Grund dieses Praedicates Kant's Auffassung von der Gültigkeit und Anwendbarkeit der Mathematik hier mit Humes skeptischen Zweifeln übereinstimmt, in der kritischen Periode dagegen auf Grund desselben Praedicates in schroffstem Gegensatz zu Hume steht. Noch ist die Mathematik für Kant nur Spiel des Verstandes; noch ist sie nicht Construction der Begriffe in der Anschauung. Erst durch die Einsicht in die constructive Natur der Geometrie in der Inauguralschrift von 1770, erst durch den Beweis von der Anwendbarkeit der Mathematik auf Erscheinungen konnte die spätere Bedeutung von synthetisch gewonnen werden.

In dem zweiten Abschnitte zeigt Cohen, wie Kant von vornherein in Untersuchungen über das Verhältnis des Satzes des Widerspruches zu dem Satze vom zureichenden Grunde verwickelt ist. In den Abhandlungen des Jahres 1763 wird die richtige Unterscheidung des logischen Widerspruches und der realen Entgegensetzung gemacht. Hiermit wird ein Merkmal des Synthetischen in seiner späteren Be-

deutung, die Verschiedenheit der Begriffe im synthetischen Urteile entdeckt. Die causale Verknüpfung ist Synthesis. In Zusammenhang hiermit steht die Entdeckung, dass die Existenz kein Merkmal eines Begriffes ist. Wir bemerken nur zu den Erörterungen Cohen's, dass aus dem Verhältnis, das er zwischen der Preisschrift und dem Beweisgrund annimmt, nichts über die chronologische Reihenfolge hervorgeht (s. Zeitschr. f. Völkerps. etc. Bnd. IX, S. 141).

Wenig in den Gedankengang und die Beweisführung greifen die Auseinandersetzungen des dritten Abschnittes ein, in denen Cohen fast nur durch Citate zu beweisen sucht, dass die Aeußerungen Kant's über die Seelenfrage in den vorkritischen Schriften eine Hindeutung auf die Disposition der transcendentalen Dialektik, und die ethischen Sätze in der Unterscheidung des hypothetischen und kategorischen den Keim zu der formalen Gesetzgebung der Vernunft auf praktischem Gebiete enthalten. In den angeführten psychologischen Aeußerungen Kant's sind die Hinweisungen auf die transcendentale Dialektik mindestens sehr versteckt; der praktischen Philosophie Kant's aber gedenkt man bei der theoretischen besser gar nicht. Erst am Schlusse mündet Cohen's Gedankengang wieder in die theoretische Philosophie und zeigt die sich entwickelnde Unterscheidung von a posteriori und a priori.

Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit der Inauguraldissertation vom Jahre 1770, die eine Mittelstellung zwischen dem System der Kritik und der vorkritischen Rhapsodie einnimmt. Die Realdefinition von Raum und Zeit hatte Kant von jeher beschäftigt. Die Abhandlung vom Jahre 1768 erörtert diese Frage eingehender und vollzieht die Conception eines absoluten Raumes. Die Dissertation von 1770 macht den Raum und die Zeit zur Form der Sinnlichkeit. Mit der neuen Zeit- und Raumtheorie treten eine Reihe kritischer Unterscheidungen zugleich auf, der Unterschied vom discursiven Denken und der Construction in der Anschauung, der volle Unterschied von synthetisch und analytisch, der Unterschied von Materie und Form der Erfahrung, von Erschei-

nung und Ding an sich etc. Zugleich ergibt sich die Kritik einer Reihe von metaphysischen Principien. Die intellectuale Anschauung ist vernichtet, aber der Verstand hat noch einen realen Gebrauch. Wir müssen jedoch uns davor hüten, dieser Dissertation zu viel von den späteren kritischen Resultaten zuzuschreiben. Eine Kategorientafel und der Schematismus fehlt noch. Ueberhaupt ist das eigentliche Problem der Kritik noch nicht gefunden. Dies geht, wie ich vermuthe, erst nach 1770 an Hume Kant auf. Die Sinnlichkeit ist auch für Kant in der Dissertation noch mehr als Cohen annimmt, ein Hemmnis der Erkenntnis, weniger eine dem Verstande ebenbürtige Quelle.

Berlin. Carl Theodor Michaëlis.

H. Siebeck: das Wesen der ästhetischen Anschauung. Psychologische Untersuchungen zur Theorie des Schönen und der Kunst. Berlin bei Dümmler 1875, V und 215 S. 8.

Die einfache Tatsache, dass wir nicht jede Person schön finden, und dass kein Grund erkennbar ist für eine anspruchslosere Beurteilung der entsprechenden Kunstgebilde, etwa aus Dankbarkeit dass sie, obgleich keine wirklichen Personen, etwas mit diesen kostbaren Producten der Natur Analoges hätten, sowie die andre Tatsache, dass die Kunst das im gewöhnlichen Leben reichlich vertretene Abstoßende und Hässliche wenig nachgebildet hat, dass ihr also an der Wiedergabe nicht jeder beliebigen Person gelegen war, dass sie vielmehr meist das Interessante und Sympathische für ihre Darstellungen auswählte, legt zunächst den Zweifel nahe, ob ein Ding durch die bloße, von uns ganz subjectiv vollzogene Hineindeutung, als sei es ein analogon personalitatis, schön wird. Unser Bedenken schwindet nicht, wenn wir belehrt werden, worin die wesentlichen Merkmale des Schönen (das immer ein analogon personalitatis ist) bestehen (Siebeck S. 131 f.); das Sinnliche (und an dieses Substrat ist die Er-

scheinung des Schönen immer gebunden) müsse immer ein sinnlich Angenehmes sein; Individualisirung, Begrenzung, Umspannbarkeit für die Anschauung, Gliederung, Regelmäßigkeit, Proportionalilät, Maß, ausdrucksvolle Beseelung und die Harmonie aller dieser Züge zeichne das Schöne aus. Indessen so sehr sie im Reich des Schönen vertreten und notwendig sind, so selten sind sie in der gemeinen Wirklichkeit vereinigt und die allgemeine Formel, die allerdings auch unsre Ueberzeugung ausspricht, wird mannichfach figurirt werden müssen um brauchbar zu bleiben. Soll das Hässliche, das doch eben nicht das Schöne ist, sondern ihm nach Siebeck conträr entgegengesetzt ist, in der Kunst Verwendung finden, d. h. ästhetisch werden, so muss es unter jene Formel fallen (S. 159 f.); die Apperception werde bei ihm anstatt einen organischen Fortgang zu nehmen, von vornherein gebrochen, gestört, durchkreuzt von Merkmalen entgegengesetzter Beschaffenheit d. h. solchen, welche die wesentliche Eigentümlichkeit der Form des Objects, die formale Zweckmäßigkeit ohne Zweck nicht zu Stande kommen lassen; Verwendung könne es nur finden, wenn sein ewiges Abbrechen der Ansätze als Typus, als Charakter erscheine. Wieder ist es also nicht die gewöhnliche Hässlichkeit einer persönlichen Erscheinung, die in der Kunst reproducirbar wäre. Daraus folgt, dass das bloße Analogon der erscheinenden Persönlichkeit nicht die Schönheit unbedingt im Gefolge hat; an einzelne Züge also müssen unsre Gefühle anknüpfbar sein, wenn wir Schönheit empfinden sollen, ohne doch bis zu der Forderung fortzuschreiten, dass jedes berechtigte ästhetische Gefühl nur auf der Anschauung und Bewundrung einer großen objectiven Tatsache der Weltordnung beruhen könne (Lotze, Gesch. d. Aesth., S. 487).

Mit der Ueberzeugung, dass nur durch eine völlig subjective Tat, durch die obengenannte Apperception, die Anschauung des Schönen producirt werde, dass im ästhetischen Anschauen beide Arten des Gefallens, das objective und subjective, die Vorstellung des Wertes mit dem begleitenden Lustgefühl vereinigt sind (S. 87), gilt uns Siebeck trotz seiner

Betrachtung der ästhetischen Elementarverhältnisse als Anhänger der idealistischen Aesthetik, über deren Unterschied von der formalistischen Lotze in dem angeführten Buche bekanntlich ausführlich gehandelt hat. An der Hand dieses Buches und des »Abrisses« von Steinthal, an dessen psychologische Lehren S. (IV) anknüpft, wollen wir nun eine Specialbetrachtung des besonnen und anregend geschriebenen Buches unternehmen.

Von der inhaltlichen, idealen abgesehen, hat jene Apperception, wie jede andre auch eine formale, mechanische Seite und da in der Aesthetik von Gefallen und Misfallen die Rede ist, von Gefühlen also, die kein Attribut der Dinge bezeichnen, so bedarf es einer Entscheidung darüber, was von der Gesammtheit der Dinge, die alle für uns einen gewissen Gefühlswert besitzen, ästhetisch zu wirken im Stande ist. Und eben diese bekannte Tatsache, dass die Sensation zugleich Gefühl und Erkenntnis ist, dass wir psychische Erregungen, insofern sie auf das Object bezogen werden, Gedanken und Empfindungen, dieselben Erregungen, insofern sie auf das Subject, den das Ich bildenden Gedankenkreis, bezogen werden, Gefühle nennen (Steinthal, Abr. I, S. 374—397), ließe erwarten, dass der gesammte Inhalt der Seele nach seiner Gefühlsbeschaffenheit Gegenstand der Aesthetik ist, ohne dass damit allen Gefühlen gleicher Wert zugestanden würde. Man würde danach mit Lotze (a. a. O. 254—262) das Angenehme der Sinnlichkeit, das Wolgefällige der Vorstellung und das Schöne der Reflexion unterscheiden. Siebeck ist diesen Voraussetzungen nicht gerade fremd; jede Vorstellung habe eine constante und variable Seite, eine materiale, durch welche ausgedrückt ist, was unter ihr vorgestellt wird, der Inhalt der Vorstellung, unabhängig von ihrem Verhältnis zu andern; eine formale (vgl. diese Ztschr. VI, 171 f. Stellen aus Wundt physiol. Psychol. werden S. 56 citirt), die Art der Anmutung, die nur im Zusammen mit andern gegeben und je nach der Verschiedenheit der andern einzelnen Vorstellungen veränderlich ist; indessen spricht er nur von ästhetischer Anschauung, in der Fassung dieses Be-

griffs wesentlich mit Steinthal (a. a. O. S. 416. 12. 14f. 22) einverstanden, und behauptet, das Aesthetische sei über die Stufe der (formlosen) Empfindung hinaus, nicht in Empfindung und Warnehmung werde es genossen; beide seien nur gleichsam der Boden für das Gewächs des Schönen. Die Perception eines Dinges als eines ästhetischen Objects befinde sich innerhalb derjenigen Stufe der geistigen Tätigkeit, in welcher auf das Object ausdrücklich als mit einer Form versehen reflectirt werde. Folgende Arten des Gefallens lassen sich unterscheiden. Vom Subject abgesehen ist das Gefallen begründet entweder nur im Stoff des Gegebenen: das sinnlich Angenehme, oder in der Form des Gegebenen: das sittlich Gefallende, oder in der Verbindung von Stoff und Form, wie sie einerseits sehr eng ist beim Organischen, Zweckmäßigen, andererseits beim Aesthetischen in der Weise stattfindet, dass die Form zwar auch durch den Stoff bedingt ist, jedoch nur sofern ihr dieser ein sinnliches Vehikel darbietet um an seiner Oberfläche zur Realität zu kommen. In dieser Anordnung des Gefallenden und somit des Gefühls vermisst man, denke ich, das Gefühl der Zuneigung, Verehrung, Religion und ihres Gegenteils; denn das Gefühl, mit welchem wir z. B. ein moralisches Urteil begleiten, wenn es zu Gunsten des Beurteilten ist, scheint ein Analogon des religiösen Gefühls. Ohne Siebecks Unterscheidungen aufzuheben, tut man wol also besser auch hier vom Subject auszugehen und an drei Arten des Gefühls die Beurteilung der Gegenstände anzuschließen; es sind dies die Gefühle der Zu- und Abneigung, des Schönen und Hässlichen, des Guten und Bösen. Alle Gefühle werden in Rücksicht auf ihre Ursache in leibliche und geistige geteilt*); fühlen kann ja nur die Seele. Das mittlere Gebiet, des Schön und Hässlich aber umfasst (mit fließenden Grenzen) die drei wie es scheint sehr passend von Lotze bezeichneten Stufen. Wie nämlich nach Siebeck die Grenze zwischen Warnehmung und

*) Die ästhetischen Gefühle sind Zeichen einer Gewalt oder Gunst, die nicht den Nerven, sondern der Seele widerfährt. Lotze a. a. O., S. 282.

Anschauung, Anschauung und Begriff eine fließende ist, so wird auch die Sonderung jener drei großen Gruppen nicht eine übergangslose, ihre Grenzen werden fließende sein. Um so mehr aber hat die Psychologie das ganze Gebiet zu betrachten, da die Abgrenzung seiner Teile (wie öfter in der Wissenschaft) misslich ist. Behauptet dem gegenüber Siebeck, dass eben nur an Anschauungen sich die ästhetische Apperception entwickle, so sinken die einfachen Perceptionen einzelner Klänge, Farben u. s. f. in das Gebiet des Angenehmen herab; andererseits bedarf für die redenden Künste Musik und Poesie die Benutzbarkeit jener Kategorie einer besondern Erläuterung; denn die Bestimmungen, Anschauung sei Warnehmung, sofern dabei der Gegenstand als ein in bestimmten Beziehungen sowol seiner Teile unter sich als auch des Ganzen zu andern Ganzen stehender aufgefasst wird, dass in der Anschauung das objectiv Vorgestellte als ein durch die Verhältnisse seiner Form so und so Bestimmtes aufgefasst werde, dass in ihr nicht bloß das Sinnliche der Warnehmung, sondern auch die hinter der Oberfläche liegenden Verhältnisse und Beziehungen gesehen werden, dass sie Vorstellung eines Gegenstandes als eines Complexes von Verhältnisgliedern sei — erinnern mehr an die Anschauungen, die uns die bildenden Künste gewähren. Siebeck gesteht jedoch zu, dass es in allen Gebieten der Kunst eine große Anzahl von einfachen, elementaren Formverhältnissen gibt, die auch bei isolirtem Auftreten nicht verfehlen ästhetisches Wolgefallen hervorzurufen; in der bildenden Kunst gehören dahin die regelmäßigen mathematischen Figuren, sowie die Elemente, aus denen sich die Windungen der Arabesken zusammensetzen; ferner die einfachen Zusammenstellungen bestimmter Farben; in der Musik die Consonanzen und die rhythmischen Elemente der Aufeinanderfolge, in der Poesie Metrum und Reim. »Mehr unmittelbar und unbedingt« sei ihre Wirkung als die der complicirten Schönheitsgebilde; dass sie ihre Wirkung nicht etwa bloß aus der Verwendung im Dienste jener eigentlichen Kunstwerke oder aus einer Rückerinnerung an solche Verwendung erhalten, zeige sich darin,

dass auch innerhalb ihres Gebietes z. B. der einfachen Linienverbindungen und regelmäßigen geometrischen Figuren es in Bezug auf den Grad und die nachhaltige Dauer des Wolgefallens einen Unterschied der einen vor der andern, ja der verschiedenen Modificationen einer und derselben Form, rein als solcher betrachtet, geben kann, wie z. B. die verschiedenen Verhältnisse der Stellung und Größe zwischen den beiden Grundbestandteilen eines Kreuzes in verschiedenem Grade für die Wolgefälligkeit dieser Figur in Betracht kommen. Diesen kurzen formalistischen Seitenpfad aber verlässt Siebeck sogleich dadurch, dass er mit Vischer und Lotze die Wirkung jener Elementarverhältnisse durch eine Symbolisirung entstehen lässt, allerdings aber durch keine andre als die allgemein ästhetische, des Wesens der erscheinenden Persönlichkeit durch ein gegebenes Sinnliches; jene bestimmteren Ausdeutungen dagegen, welche die idealistische Aesthetik, namentlich Vischer und Lotze, an alles Erscheinende geknüpft wissen wollen, jener besondere Inhalt, der zu der allgemeinen Form des Geistes als ihn auszeichnender charakteristischer Besitz hinzukommen soll, kann nach Siebeck nur in sehr secundärer Weise herangezogen werden, weil dabei zu sehr die »Privatgefühle« der Einzelnen in Betracht kämen; gegen die Annahme, welche die ästhetische Apperception mit ethischen Detailvorstellungen vom Wesen des Seienden ausstatten möchte, spreche das Bedenken, wie unter diesen Umständen die Allgemeinheit des Gefallens an jenen einfachen Formen erklärbar sei. Einfache musikalische Zusammenklänge z. B. seien am wolgefälligsten, wenn die Vielheit der constituirenden Klangverhältnisse sich gegenseitig zu dem einheitlichen einer Contrastwirkung bestimme (Lotze, a. a. O. S. 279). Einheit des Mannichfaltigen aber in sinnlicher Anschauung sei das erste und allgemeinste Merkmal, wo ein Analogon der erscheinenden Persönlichkeit sich darstelle (Lotze, S. 296, 315, 323). Ist es aber das einzige?

Für mich folgt aus dem Gefallen solcher Elementarverhältnisse (deren Abgrenzung übrigens auch unsicher ist) nur die Tatsache, dass sie, ohne schön genannt werden zu

können, dennoch eine Annäherung dazu bilden und wegen dieses Gefühlswertes in die Aesthetik gehören; doch werde ich sie noch später erwähnen (vgl. auch Siebeck, S. 203, § 173 gegen Herbart).

Höchst zahlreich werden die Erinnerungen sein, die dem Leser bei diesem ästhetischen Princip des analogon personalitatis aus der idealistischen Aesthetik sich einstellen; um so weniger brauche ich anzuführen. Pan-Anthropismus, sagt Vischer Aesthet. I § 19, S. 72f., ist der Standpunkt des Schönen gegenüber der Natur; das Schöne ist persönlich und alle vorhergegangenen Stufen erhalten nun die Bedeutung, die Persönlichkeit als werdende anzukündigen*). Von der »Ahndung der Idee« spricht Arn. Ruge, neue Vorschule der Aesthet. 1837, S. 41 f. Vieles Verwante findet sich bei Lotze; die Melodie erscheint ihm als das ganz individuell von einem specifischen Plane geleitete Leben (492); ein horizontales Gesims versinnliche einen Absatz ruhender Kraft; von lebendigen durch architektonische Mittel vorher angedeuteten Entschlüssen und Leistungen spricht er in der Baukunst (531); nichts lasse sich gegen den Gedanken vorbringen die ganze wirksame Masse des Bauwerks als durchgängig belebt durch denselben specifischen Bildungstrieb zu charakterisiren, der auch ihren wirklichen mechanischen Functionen die eigentümliche Form ihrer Ausführung bestimmt (536, vgl. 327, 335). Fast scheint mir Vischers Pan-Anthropismus die passendste Formel; die Siebecks hat seiner Aufgabe gemäß einen speciell psychologischen Wert, zu jenem Pan-Anthropismus gehört sie ebenso wie jene »überall ausgegossene wechselseitige Commensurabilität des Weltinhalts«; über den Grad, bis zu welchem jene allgemeine Formel zu Einzelanwendungen figurirt wird, lässt sich bei der Verschiedenheit der menschlichen Bildung eine bestimmtere Meinung nicht hegen; übrigens sind die Prädicate des Seienden menschlich und so werden natürlich bei der ästhetischen Apperception einige Züge, die vom Eindruck der persönlichen

*) Mikrokosm. III. 559, II. Aufl.

Erscheinung und von der Art wie uns Seiendes im Allgemeinen erscheint, unabtrennbar sind, wirksam werden. Wollten wir mit Lotze annehmen, dass jedes berechtigte ästhetische Gefühl nur auf der Anschauung und Bewunderung einer großen objectiven Tatsache der Weltordnung beruhen kann, dass Verhältnisse, wie Einheit und Mannichfaltigkeit, Consequenz und Contrast, Spannung und Lösung nur als die anschaulichen, mindestens als die formalen Vorbedingungen des einen, was allein Wert hat, des Guten, zu empfinden sind (a. a. O. S. 323), so möchte dabei die Bildung der großen Menge zu hoch veranschlagt sein oder es gibt in jenem Mittelgebiet von Schön und Hässlich Stufen der Empfindung, die uns dem Lotzeschen Ideal eines ästhetischen Beurteilers desto mehr annähern, bis wir mit Staunen bemerken, dass die Zahl derjenigen, die das Schöne der Reflexion genießen, eine verschwindende ist; andererseits wird aufsteigend mit jenen Stufen das psychische Spiel mehr und mehr von der Helle des Bewusstseins durchleuchtet.

Bei den Elementar-Verhältnissen der Musik wirken gewiss nur allgemeine Züge wie Einheit des Mannichfaltigen und dgl.; die complicirteren dagegen bringen uns, zum Teil ohne bestimmten Inhalt, jenen undefinirbaren Reichtum persönlicher und gegenstandsloser Empfindungen nahe, deren Ausdeutung mit Rücksicht auf die allgemeinen Formen des Seienden mit vielen auch Schopenhauer beschäftigt hat, den bei Lotze unerwähnt zu finden befremdlich ist. Billigt man, was Lotze lobend und tadelnd von Hanslick äußert, so wird man doch die Möglichkeit zugeben müssen, dass die Musik (worin Weiße einen Verderb sah) den Naturlaut mit nachahmender Tonmalerei darstellen kann (vgl. Siebeck S. 151). Wie in der Sprache die Onomatopöie im Dienste eines unabsichtlichen psycho-physischen Mechanismus eben nur bei Gehörempfindungen zur Lautmalerei werden kann, so kann die Musik, wie sie unzählige Male getan hat, Wogenbrausen und Donner nachahmen, vielleicht auch Vogelstimmen. Wie dagegen in der Sprache, wenn es sich nicht um Gehörempfindungen handelt, der Mensch Laute schuf, welche durch

ihren Klang ein Analogon der gegenständlichen Empfindung hervorriefen und — rufen, so wird die Musik im gleichen Fall vermöge der allgemeinen Commensurabilität der Formen des Seiens (und gleichartig scheinen sie wegen der ähnlichen Wirkung auf unser Gefühl) und Geschehens, ohne nachzubilden (worin Hanslick Recht hat) durch ihre eigentümlichen Mittel ein Analogon der Empfindung in uns hervorrufen, wie sie durch wirkliche Vorgänge in uns erregt zu werden pflegt. Blitz und Aufblinken von Licht und Sternen also wird nicht um der Nachahmung willen durch Flötenfigurationen charakterisirt, sondern in eigentümlicher Weise erregen jene hohen Töne von bestimmter Klangfarbe eine ähnliche Empfindung in uns wie das jähe Aufleuchten des Blitzes und des Lichts. So wird aus nahe liegenden Gründen kein Musiker die Ruhe eines mondhellen Sommerabends durch starke Paukenschläge und Posaunenstöße charakterisiren. Irgend welches Geschehen mit der entsprechenden Tonbegleitung auszustatten bleibt natürlich dem unfassbaren Genius des Musikers überlassen. Unternehmen wir es über den Sinn der ästhetischen Anschauung in der Musik uns Rechenschaft zu geben, so muss von der wortlosen Musik Lied, Oratorium, Oper gesondert werden (eine Mittelgattung bilden die nur eben betitelten Stücke: im Walde; Warum? Komische Geschichte; Gelebt, gestrebt — gestritten gelitten — gestorben, umworben). Da kein Musiker (wie man nach der donquixotischen Verhimmelung der allein seligmachenden Melodie vermuten könnte) drauf los harmonisirt, sondern immer an eine Melodie, an ein melodisches Leitmotiv sich anschließt, so wird die Art der Verarbeitung in der wortlosen Musik mehr als in der andern für die ästhetische Apperception bestimmend sein; denn als wolgegliederte und charakteristisch bestimmte Einheit muss das Stück um zu gefallen aufgefasst werden. Bei den Werken der zweiten Classe, wird unser Gefühl je nachdem es mehr oder minder fein gebildet ist, verlangen, dass nicht nur Wort und Ton gleichartig wirken, sondern auch dass die allein erklingende Musik mit der Stimmung des Augenblicks in Einklang ist,

so dass das Ganze jenen constanten Forderungen der Einheit, Consequenz, Abwechslung entspricht. Wie aber ein Buch (wir reden ja auch von wissenschaftlicher Phantasie, obwol in anderm Sinne) als Ganzes wirkt und doch einzelne Teile, Capitel eine für sich befriedigende Wirkung ausüben (man vergleiche die ganze Ilias mit Hektors Abschied oder mit der Schlacht am Flusse), so wird auch bei einem größern Musikstück unserm Interesse gestattet sein, neben der schwerer empfindbaren Totalität sich einzelnen Partien mit besonderer Teilnahme hinzugeben; sie fallen unter denselben Gesichtspunkt der Beurteilung wie das Ganze. Elementare Verhältnisse freilich wie ein einzelner Ton oder eine Consonanz können nur auf den Rang des sinnlich Angenehmen Anspruch machen. Dass aber Siebeck »die rhythmischen Elemente der Aufeinanderfolge« zu den Elementarverhältnissen rechnet, finde ich weder deutlich noch glücklich. Bedeuten kann es nichts als Tact und dieser ist für sich nichts ohne einen Stoff an dem er zur Erscheinung kommt. Auch weiß ich nicht ob die Figur des Kreuzes unter die Elementarverhältnisse zu rechnen ist; mit seinen zwei Linien ist es einer Ergänzung unbedürftig und somit kein Element mehr. Grade der Schönheit gibt es ohne Zweifel, sonst müssten wir ein halbes Dutzend Madonnen gleich verehren; aber jene elementaren Ansätze zur Kunst werden wir kaum schön nennen; darum sind die Grenzen fließend und Alles, was Gefühl erregt, gehört nach dieser Seite in die Aesthetik. Die nach Völkern und Zeiten verschiedene Färbung des musikalischen Ideals möchte vielleicht, nach ihrem Ursprung betrachtet, noch eine dritte Analogie aus der Sprache herbeiziehen. Wie nämlich, wenige ausgenommen, Onomatopöien eines andern Typus nicht als solche empfunden werden, so mag eine ursprünglich verschiedene Art der musikalischen Apperception bei den Völkern nach ihrem Typus vorhanden sein. Denn wie der ursprüngliche Sprachlaut den Wert unsrer Empfindungen von äußern Ereignissen und die Sprache das, als was wir die Welt besitzen, bezeichnet, so gibt die Musik unmittelbar nur das Dynamische der geschehenden

Ereignisse, ihre Figuren wieder, so dass auch in ihr, was zu irgend einer Zeit einem Volke als Wesen der Welt (d. h. dessen, was ihm Welt ist) gilt, instinctiv charakterisirt wird. Uns selbst (um etwas Allbekanntes zu erwähnen) ist der »ewig lächelnde« Haydn meist langweilig; allzu idyllisch erscheint unserm Bedürfnis nach contrastreichen Tongemälden seine Naivetät; noch unbefriedigender liegen viele Erzeugnisse vergangener Jahrhunderte hinter uns. Auf die historische Wandlung und rationelle Unterscheidung der Ideale wird man billig mit Weiße und Lotze (a. a. O. S. 401 f.) das größte Gewicht legen. Einige ganz allgemeine Züge sind kosmopolitisch: schnelle Rhythmen wirken belebend, langsame träumerisch; tiefe Töne (absichtliche Komik ausgenommen) ernster als hohe. Und gerade so unabsichtlich wie der Mensch den Sprachlaut tönte, tönte er auch, ohne ihn ursprünglich als Symbol von Dingen zu brauchen, den musikalischen Ton.

Weniger zwanglos, so scheint es, lassen sich die Erscheinungen der Poesie, namentlich der dramatischen, durch die Formel der erscheinenden Persönlichkeit V=G: S erklären. V bezeichnet die Verhältnisvorstellung, die aus der Art des Zusammens von Geistigem und Sinnlichem (G:S) entspringt; überall trete V uns entgegen, wo ein beseelter Körper das ihm innewohnende Geistige durch Mienenspiel, Bewegung oder Handlung zum Ausdruck bringe. In und mit ihm sei das Kundwerden des vergeistigten Stoffes gegeben und dieses eigentümliche Merkmal, welches sich als der Exponent der Anwesenheit des Geistes im Stoffe ausweise, werde so gut wie die objectiven, in Worten fixirbaren Vorstellungen ein bestimmter Inhalt des Bewusstseins und könne als solcher auch als appercipirendes Moment für andre Vorstellungen dienen. Dasjenige, wodurch bei Gelegenheit eines gegebenen beseelten Stoffes jenes Merkmal V in der sinnlichen Erscheinung und Bewegung hervorgerufen werde, bezeichne man als Ausdruck, damit andeutend, dass das Aeußere hier die Manifestation eines Innern sei und es bilde sich auf Grund der Existenz jener Verhältnisvorstellung V = G : S

eine bestimmte Anschauung von dem Wesentlichen des geistigen Ausdrucks im Stoffe, die nun überall als appercipirende Kraft auftrete, wo eine der wesentlichen Eigentümlichkeiten des im Stoffe erscheinenden Geistigen in den gegebenen Erscheinungen auftauche. Während das S. 113 f. mit dieser Formel analysirte kleine Gedicht »Wandrers Nachtlied«, da es bis auf die Schlusszeilen, welche die Deutung des Ganzen geben, von nicht menschlichen Dingen handelt, nicht eine speciellere Formel als V = G: S verlangt, ist man bei Gedichten, die von menschlichen Dingen handeln, zweifelhaft, wie sich die Wirkung der Teile zu der des Ganzen verhalten soll. Vielleicht indessen haben wir hier von der Malerei Aufschluss zu erwarten. Die historische, malerisch dargestellte Begebenheit meint S. komme als solche wesentlich nur in Betracht, sofern ein bestimmter, darstellbarer Charakter in ihr liegt; diesem zu seiner reinsten Ausprägung in Formen zu verhelfen, sei der Zweck des Ganzen; so werde die Gruppe ein analogon personalitatis, d. h. eine Darstellung, welche ein geistiges Innere in und durch ein erscheinendes Aeußere unmittelbar zur Darstellung bringe. Nicht ein einzelnes historisches Factum, vielmehr z. B. der Charakter eines ganzen Zeitalters trete uns auf diese Weise entgegen. Hier fällt aber den »Privatgefühlen« eine bedeutende vermittelnde d. h. appercipirende Rolle zu. Kaulbachs »Homer und die Griechen« bedarf um genossen zu werden, sehr ausgebreiteter und eingehender Kenntnisse; wer es aus der griechischen Literatur weiß, was Homer den Griechen war, wird es sehr glücklich finden*), ihn als Lehrer des

---

*) Das Jugendalter, die concrete Lebensfrische des Geistes nennt Hegel die griechische Welt. Die höchste Gestalt, die der griechischen Vorstellung vorgeschwebt hat, ist Achill, der Sohn des Dichters, der homerische Jüngling aus dem trojanischen Krieg. Homer ist das Element, worin die griechische Welt lebt, wie der Mensch in der Luft. Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingstat. Achill, der poetische Jüngling, hat es eröffnet und Alexander der Große, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt. Philos. d. Gesch. 273. Werke IX., 2. Aufl., vgl. diese Zeitschr. III 379.

griechischen Volkes bis auf Alkibiades und Euripides dargestellt zu sehn. Gleichwol wäre vielleicht zuletzt, was uns am wertvollsten schiene, die Darstellung der unvergleichlichen Frische, Schönheit und Harmonie des griechischen Lebens im Ganzen. So wäre die Idee des »Zeitalters der Reformation« der allseitige Aufschwung jener Zeit; doch bedarf es eines ziemlich complicirten historischen Apparats, um hinter den Sinn des Ganzen zu kommen. Wir werden also zugestehen (und das gilt für die Poesie mit), dass eben hier, wo Menschen dargestellt werden, Lotzes Schönheit der Reflexion genossen wird, dass hier Siebecks allgemeine Formel durch ganz specielle Ausdeutungen inhaltlich bereichert werden muss, dass die Idee des Dramas (Steinth. Abr. § 117, 3) nur die letzte Abstraction ist (der böse Wille in Macbeth, die Eifersucht im Othello), die wir nach eingehender Kenntnis des sie constituirenden empirischen Materials (im Stück) vollziehen. Die Apperception $V = G : S$ ist also das allgemeine Schema, das aber, wie oft zu geschehen pflegt, ohne Vermittelung für die einzelnen Fälle zu abstract bleibt um ohne Sophistik verwendbar zu sein. Und nun vergleiche man noch die Elementarverhältnisse mit den Merkmalen des Begriffs der »Anschauung« um inne zu werden, dass sie nicht verdienen Anschauungen zu heißen, dass sie also kein Recht haben nach $V = G : S$ bemessen zu werden; trotzdem gehören sie nach den bekannten Gründen in die Aesthetik.

Von der Architektur würde die Musik zur Plastik, Malerei und Poesie den Uebergang bilden in doppelter Hinsicht: in der Fähigkeit das Menschliche darzustellen und, so scheint es, in der Form des psychischen Processes, der in der angedeuteten Reihe stufenweise von dem Vorwalten schwingender zu dem immer klarer gegliederten Reiche bewusster Vorstellungen aufstiege. Nicht ohne Bedenken freilich möchte damit zugleich eine Rangordnung der Künste angedeutet sein; denn wenn auch der größte Verehrer der Musik sich schließlich mit ihrem niederen Range zufrieden geben müsste, so wird man z. B. einen griechischen Tempel gegen hundert Tändeleien der Malerei und Poesie als Begründung höherer

Ansprüche der Architektur anführen wollen; misst man jedoch den Wert der Künste nach ihren höchsten Leistungen, so möchte jene Anordnung bestehen bleiben. Ohne bestimmteren Nachdruck und von anderen Gesichtspunkten aus lässt Lotze (a. a. O. 459) auf die Musik die Architektur folgen, der sich Plastik, Malerei, Poesie anschliessen. Durch den historischen Gehalt, den einzig unter den Künsten die beiden letzten in ihre Werke legen können, bezeichnen sie sich als die gehaltvollsten, höchsten. Auch enthält die Reihe Architektur, Musik . . . die aufsteigende Fähigkeit das Hässliche zu produciren, auf das wir gleich hier eingehen wollen. Ich glaube nicht, dass wir die unorganische Natur und Pflanzen hässlich finden können (vergl. Lotze a. a. O. S. 335, Siebeck § 150, S. 162); erst die lebendige Tierwelt und der Mensch bereichern uns mit unverwischbaren Eindrücken dieser Art, die wir immer als charakteristisches Merkmal eines bösen Willens zu deuten geneigt sind. Die größere oder geringere Fähigkeit der Kunst alle Richtungen des menschlichen Gemüts darzustellen wird eng verknüpft sein mit der Fähigkeit das Hässliche darzustellen. So wüsste ich aus der Architektur keine Beispiele des Hässlichen anzugeben; düster, eng, niederdrückend, unheimlich kann uns ein Gebäude erscheinen, nicht wol hässlich. Auch sehe ich in den Dissonanzen der wortlosen Musik keine Hässlichkeit; sie scheinen mir nur ein wirksames Mittel, die Harmonie um so wolgefälliger hervortreten zu lassen. In der Oper sind Bösewichter sehr selten; Trauer und Schmerz sind nicht hässlich. Viel größer ist die Kraft Hässliches darzustellen in Plastik, Malerei, Poesie; gering der Gebrauch dieser Kraft. Siebecks Ansicht über das Hässliche ist oben erwähnt; ich halte es auch für den conträren Gegensatz des Schönen; verwendbar in der Kunst erscheint es nur um die Wirkungsfähigkeit des Schönen zu erhöhen oder um selbst sich in ein Aesthetisches zu verwandeln; Kraft und und Consequenz des bösen Willens, die zwar abscheuliche aber constante Betätigung erregt ästhetisches Wolgefallen.

Nach Siebeck fallen die Künste, bei welchen die Ausgestaltung des sinnlichen Materials Selbstzweck ist: Baukunst,

schöne Gartenkunst (in der Form der räumlichen Coexistenz), Musik (in der Form der zeitlichen Succession), Orchestik, Mimik (Vereinigung beider Formen) auf die eine Seite; auf die andere die Künste, bei welchen die Ausgestaltung des sinnlichen Materials Mittel zum Zweck ist und zwar in der Form räumlicher Coexistenz, Plastik und Malerei, in der Form der zeitlichen Succession, die Poesie. Bei der ersten Classe also schreibt der Stoff von vornherein bestimmte Grenzen vor, innerhalb deren er allerdings die Möglichkeit einer unbestimmten Menge von Variirungen gestattet; bei der andern Classe ist das Material der bestimmenden Idee gegenüber das Untergeordnete, Dienende. Was für die erste Art das sinnliche Material, das sind für die zweite die zunächst nur im zusammenfassenden Denken gegebenen Verhältnisse und Formen der Natur und des Lebens (S. 213). Wie man diese Classification als eine mögliche neben andern möglichen dulden kann, so wird man ungefragt lassen, ob von diesen acht Künsten nicht ein paar gestrichen werden könnten, ohne gerade dadurch zum ästhetischen Socialismus herabgesetzt zu werden.

Wenden wir uns nun noch zur formalen Seite der Apperception etwas eingehender zurück. Einen nüchternen Grund (dieses Wort hat für uns ein pretium affectionis) für die Erklärung des ästhetischen Gefallens findet man gewiss darin, dass die es herbeiführenden psychischen Processe zum größten Teil von schwingenden*) Vorstellungen vollzogen werden. Siebeck tut ihrer beifällig Erwähnung S. 39 f. Interesse beruht auf dem gefühlten oder erwarteten Behagen an Betätigung (Steinth. a. a. O. § 252); nichts Schönes darf also monoton sein d. h. wir werden mit ihm nicht durch eine einmalige Perception »fertig«. Von identificirender Apperception ist also in der Aesthetik nicht die Rede. Wüste und Haide können also nicht monoton genannt werden. (Vergl. Lotze a. a. O. S. 327). Vorstellungen wirken entweder als be-

*) Steinthal Abriss I §. 263 f. 121 f. 202 f. 149. 176. 648. 285 f. 569 f. 317 f. 577 f.

wusste oder als schwingende; es ist Tatsache, dass Vorstellungen schwingen, die niemals die Klarheit gehabt haben, welche als Bewusstheit erscheint, die nur schwingend erzeugt und immer nur so reproducirt wurden (Steinthal § 267). Ihrem Inhalte nach zerfallen die Vorstellungsgruppen in drei Classen (§ 282 f.). Associationen und Verflechtungen, formlose Massen, die Frucht gemeiner Lebenserfahrung bilden die erste Classe. Von ihnen unterscheiden sich die gegliederten, organisirten Gruppen; mit einem Mittelpunkt sind durch mannichfache Beziehungen einzelne Vorstellungen und Reihen verbunden. Die Gruppen der dritten Classe sind gebildet weder durch ihren Stoff noch durch Beziehungen der Stoffe, sondern durch ihre gleichartige Form, durch Analogie, durch ein sie alle beherschendes Gesetz. Sätze analoger Bildungsform (wenn — so, weil — so) bilden ihrer Form nach eine Gruppe; sie appercipirt immer nur im schwingenden Zustande, eigentlich aber appercipirt hier nur das Verbindungsmerkmal. Die Ordnung in den Vorstellungen der zweiten Art kann sich in vielen Puncten auf bloße Schwingungen gründen; das Meiste und Beste muss aber dabei doch mit Bewusstheit geleistet werden. Aller Gebrauch von Kategorien, Analogien, Gesetzen und Regeln beruhe auf Vergleichung der unter jenen zusammengefassten Einzelheiten; sie werde vollzogen zunächst mit schwingenden Vorstellungen und ergebe ein schwingendes Product; es erweise sich zunächst bloß als Verschiedenheit des Gesammteindrucks, den jedes Object mache. Er sei die Summe der schwingenden Uebereinstimmungen und Abweichungen; bewusst werden solche nur durch die Einzelapperception (§ 291); wir haben es hier mit der subsumirenden Apperception zu tun (§ 207); zu ihr gehören alle ethischen und ästhetischen Beurteilungen, alles Erwägen, Verwerfen, Billigen, Classificiren, Ordnen u. s. w. Fügen wir hinzu, dass in Natur- und Weltgeschichte sich die harmonisirende Apperception betätigt, dass durch die schöpferische u. A. die großen Conceptionen der Dichter entstehen (§ 217), so ist der Kreis der etwa hierhergehörigen Voraussetzungen erschöpft.

In der Architektur wäre offenbar der Zweck des Gebäudes das einzige, dessen Erwägung uns zu bewusst und klar unterscheidenden Vorstellungen veranlassen könnte. Zweckmäßigkeit und Schönheit hängen eng zusammen ohne eins zu sein (Lotze 511 f.); nützlich und sinnreich wäre dann allerdings die Qualität des Bauwerks, die eine Art von Wolgefallen in uns erwecken könnte, noch nicht schön; und so ist der höhere Eindruck der Schönheit, die hinausgeht über das Wolgefallen an der zweckmäßigen für die Bedürfnisse des Lebens berechneten Sorgfalt auf diesem Gebiete überhaupt selten. Das rastlose Begehren, das beim Kunstgenuss verstummen soll, wird zu leicht rege erhalten in der Architektur. Die Form des Ganzen vereinigt sich mit seinen Teilen zu einem gefallenden oder misfallenden Gesammteindruck, dessen psychische Momente ebensosehr nur schwingend sind, wie es im Grunde die waren, welche den Plan des Ganzen entwarfen. Denn keine Zeit reflectirt derartig über sich selbst, dass sie mit bewusster Absicht in ihrem gesammten Kunstleben nur symbolisirend verführe. Darum ist es für den Interpreten überlieferter Kunstwerke schwierig, die richtige Grenze zu halten zwischen der an bestimmte Vorstellungen gebundenen Einzeldeutung und dem allgemeinen Bekenntnis, dass in einer gewissen Gruppe von Kunstwerken nur typische Züge des Volksgeistes einen erkennbaren Ausdruck erhalten haben. Für viele Kunstformen, deren bedeutsamen Wert ungeschmälert zu sehen unser Gemüt verlangt, war ja unstreitig ein Analogon des Kampfes ums Dasein bestimmend; immer bis zu einem gewissen Grade vererbt, mussten sie sich anpassen und weiter entwickeln und vielleicht war die Symbolik, welche z. B. den Turm des Münsters auf den Himmel weisen lässt, »übel angebracht«. Die Kunstformen haben also einen relativen Kunstwert und Kunstausdruck; das Ueberlieferte spielt da dieselbe Rolle, wie die Sprache, die dichtet und denkt; zu viel Symbolik ist hier ebenso unangebracht wie bei der menschlichen Gestalt.

Es frägt sich nun, ob wir es hier mit Vorstellungen der zweiten oder dritten Gruppe zu tun haben (Steinthal § 286, 291).

Steinthal rechnet Beziehungsbegriffe wie Schuld, schön zur dritten Kategorie (§ 288). Doch ist jene Bezeichnung »schön« erst Ergebnis einer Apperception; vielleicht könnten auch mehrere Arten derselben hier durch einandergehen, wenn es sich nämlich um eine schöpferische handelte (§ 215). Nun soll, wie oben erwähnt wurde, alles ethische und ästhetische Urteilen Sache der subsumirenden Apperception sein; und doch scheint es sich hier um die harmonisirende zu handeln, welche das Ganze mit seinen constitutiven Elementen auffasst (§ 212 — 214). So glaube ich in der Tat, dass erst die Zusammenfassung des Ganzen mit seinen Teilen (schwingend) erfolgt z. B. eines griechischen Tempels; dann erst erfolgt die Subsumtion; er wird aufgefasst als ein Beispiel der lebendigen Erscheinung. Activ sind die wesentlichen Richtungen des Gemüts, das ganze Bewusstsein der Persönlichkeit und wenn durch den Anblick des Tempels Vorstellungen der Harmonie, des zwanglosen Schwunges u. ähnl. wachgerufen werden, nennen wir ihn schön. Doch lässt sich nicht behaupten, dass beide Arten der Apperception gesondert verliefen; wahrscheinlicher schlingen sie sich durch einander. Die harmonische Einheit des Tempels gefällt als Analogon menschlicher Verhältnisse oder als eine in diesen häufig vermisste Eigenschaft; bewusst indessen braucht dies gar nicht zu werden, auch wenn wir sagen er ist schön. Ebenso können wir keinen Grund angeben, warum uns die Säulen gefallen, auch die Erklärung des Kenners, dass ihre wolgefällige Ordnung nach Höhe und Abstand gewissen Zahlenverhältnissen unterworfen ist, lässt als eine letzte Tatsache unser Gefallen gerade an diesen Verhältnissen zurück, das entweder unerklärt bleiben oder an jene allgemeine Formel geknüpft werden muss. Man könnte denken, dass die Vorstellungen der ersten Gruppe der identificirenden, die der zweiten der subsumirenden und harmonisirenden, die der dritten der schöpferischen Apperception entsprechen; indessen sehe ich nicht, dass die ästhetische Apperception schöpferisch ist und was vom Künstler schöpferisch producirt wurde, bedarf um aufgefasst zu werden nicht der schöpferischen Apper-

ception. So ist es auch beim philologischen Kreis; der Teil soll das Ganze erklären und dieses den Teil; aber der Lehrer vollzieht nicht wie der Autor eine schöpferische Apperception. Es liegt somit bei der ästhetischen Apperception nicht Illusion vor, sondern Poesie (Steinthal § 217 — 219, 319 — 322), während Illusion noch einen allgemeineren populären Sinn hat. (Diese Zeitschr. II 176.)

Behalten wir nun die Bezeichnung der Architektur als gefrorener Musik bei, so wird die Musik um so viel lebhafter wirken, um wieviel mehr oder minder bewegte Wellen lebhafter wirken als Eis; sogar wortlose Musik kann uns völlig hinreißen, wobei doch die Erweckung irgendwie deutlicher Vorstellungen völlig unbestimmbar und unbestimmt ist. Die rastlose, vielverschlungene Form der Bewegung, die unser Interesse nicht ermatten lässt, die aber auch keine Gedankenanstrengung fordert und die so continuirlich ist, dass jeder Teil mit dem vorhergehenden und folgenden aufs Engste verbunden ist, wird darum immer die Lieblingskunst der großen Menge bleiben*). Dabei steht ihr durch Dur und Moll für die beiden Pole Schmerz und Freude eine außerordentliche charakteristische Kraft zu Gebote. Ihr Ausdrucksvermögen geht also bei weitem über das der Architektur hinaus. Bestimmtere Vorstellungen kann schon ein bloß betiteltes Stück wachrufen (»im Walde«). Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir im Geheimen vergleichen, ob die Teile sich zur Einheit verbinden, ob der Typus des ganzen ein gleichmäßiger ist. Indessen ist das nur die condicio sine qua non; da es sich hier um reichere Empfindungen handelt als bei der Architektur, so spielt die Subjectivität der Zeiten, Völker und Einzelnen eine sehr bedeutende Rolle. Es handelt sich hier also um mehr als das bloße analogon personalitatis; die Zahl der allgemein beliebten Werke ist gering, viele sind völlig veraltet. Wir werden das Urteil Siebecks modificiren müssen, wenn er sagt, der Grad der gegebenen Schönheit

*) Siebeck, S. 209, § 177. »Die Musik behagt Vielen als Ohrenkitzel«.

(S. 196 § 169) hänge von der größeren oder geringeren Mannichfaltigkeit ab, welche zusammenzuhalten und gleichsam sich zu unterwerfen der Einheit gelungen sei; denn es kommt dabei die Eigenart jenes Mannichfaltigen sehr in Frage. Inwiefern Musik alle Arten der Bewegung ausdrückt, ist von Siebeck S. 150 f. ausführlich auseinandergesetzt mit Beziehung auf Lotze und Helmholtz. Das Verhältnis liegt also offenbar so, dass die Tonbewegungen in uns die Gefühle erregen, die sonst allerlei Bewegungen in uns wachrufen; die Erweckung unserer eigenen Bewegungsgefühle wird uns natürlich am meisten interessiren. Die Bewegungen, die das gleiche Gefühl hervorrufen, bilden nach dieser Seite eine Gruppe; es ist das bei der Apperception tätige Verbindungsmerkmal. Wir befinden uns also hier innerhalb der obenerwähnten dritten Gruppe. Was Siebeck über Phantasie und Idealisirung sagt, S. 96 f. wird der Leser selbst nachlesen; der Kürze halber füge ich zur Erläuterung des Wesens der Musik noch eine Stelle aus Lotze hinzu S. 235: Dieses Schöne deutet durch sich selbst nie auf einen einzelnen geformten Bestandteil der wirklichen Welt hin, sondern nur den Wert der allgemeinen Verhältnisse, die in ihrer Formung herschen sollen, stellt es in einem freien Gebilde dar, das an keine einzelne Wirklichkeit ausschließlich, aber gleichzeitig an unzählige erinnert, vgl. S. 274. Man wird hier erinnert an Schillers: was sich nie und nirgend hat begeben, das allein veraltet nie.

Dieselben psychischen Processe mit zunehmender Herschaft des Bewusstseins und zunehmendem Reichtum einzelner, wertvoller Züge durch die Plastik, Malerei und Poesie zu verfolgen scheint nicht notwendig; was Herbart von einem jeden Gedicht behauptet, dass es durch das gefällt, was man in ihm bekanntes wiederfindet (Werke X S. 219) gilt in dem Sinne für alle Kunst, dass wir uns selbst und den Lauf der Welt in ihr überall finden müssen, wenn sie uns nicht fremd bleiben soll. Je deutlicher und reichhaltiger in uns durch Kunstwerke die Ideen angeregt werden, welche den Kern unseres Wesens bilden, desto höheren Rang nehmen sie ein, die Poesie also den höchsten.

Nach der geschichtlichen Seite hin betrachtet handelt es sich um den Ursprung und die Entwickelung der Künste, ein Problem, mit dem sich bekanntlich M. Carriere beschäftigt hat. Der Ursprung aber kann nur in denselben Verhältnissen begründet sein, die heute noch zur Production von Kunstwerken antreiben. Zunächst nötigt das Bedürfnis und bei entwickelungsfähigen Völkern werden diese ersten Erzeugnisse stetig vervollkommnet. Religion, Kunst und Spiel liegen als Genuss nach der Arbeit ursprünglich zusammen (Steinthal a. a. O. § 33); da aber die an den Mythus gefesselte Religion in primitiven Zeiten ganz und gar das primum agens im Volksgeist ist, so bestimmt sie bekanntlich nach ihren Bedürfnissen die ersten Leistungen der Kunst. Das Vergnügen die Natur nachzuahmen kann schwerlich in jenen ursprünglichen Zeiten für den Menschengeist bestimmend gewesen sein; denn die in den ältesten Kunstwerken (den ägyptischen Malereien, den assyrischen Reliefs, den ältesten griechischen Sculpturen) vorhandene Naturunwahrheit konnte nicht übersehen werden — auch gibt es ja die Sphinxe und andre Fabelwesen — und doch wurden diese Kunstwerke nicht verachtet, weil sie der Beschauer aus eignen geistigen Mitteln ausstattete. Bloße Naturnachahmung ist nie eine Kunst gewesen und ihr von Platon und Aristoteles hervorgehobener mimetischer Charakter hat für uns nur den Sinn, dass sie auf Reproduction beruht und ihre Erzeugnisse uns commensurabel sein müssen. Zur allmählichen Vertiefung des Ideals trug natürlich der Kunstbetrieb, die Technik nicht wenig bei, wie in der Malerei die zunehmende Fähigkeit der perspectivischen Darstellung. Das Gefühl für die Natur, nach Völkern und Zeiten verschieden, musste Poesie und Malerei beeinflussen, wie A. v. Humboldt (Kosmos II zu Anf.) und Schiller (über Matthissons Gedichte) bemerkt haben. Nicht unerwähnt möchte ferner die Idealisirung der Naturvölker bleiben, die weder dem Altertum fremd war noch uns fremd ist*). Im Gesammtgeist wird das Kunstleben dieselbe Wich-

*) Die Idealisirung der Naturvölker des Nordens in der griech. und

tigkeit haben, wie im Leben des einzelnen; ohne einigen über die profanen Bedürfnisse des Lebens hinausgehenden Luxus des Geistes möchte es kaum ein Volk geben, selbst in der unwirtlichen Eisregion nicht. Erwarten muss man, dass die Kunst eines Volkes nicht ohne Beziehung ist zu der in seiner Sprache ausgeprägten ästhetischen Richtung, denn die Sprache ist selbst eine geformte Welt voll von ästhetischen Zügen*); zu niedern Kunstleistungen würden a priori die Völker beanlagt scheinen, deren Sprachen formlos sind und besonders die, welche das grammatische Geschlecht nicht unterscheiden. Indogermanen, Semiten und Aegypter wären danach, wie sie die besten Sprachen haben, auch zu den besten Leistungen in der Kunst befähigt.

Wir stimmen Siebeck darin bei, dass der common sense zu dumm ist, um irgendwie wertvollere ästhetische Urteile zu fällen (S. 83); sein Gefallen ist wirr gedacht und wirr ausgedrückt. Natürlich wird dadurch niemandem das Recht bestritten schön und hässlich zu finden was ihm beliebt.

Auch ist das ästhetische Urteil viel weniger Sache allgemeiner Einstimmung als es scheinen könnte: de gustibus non est disputandum. Auch hier ist das Urteil der großen Menge nicht entscheidend; öfter hat die Anerkennung bedeutender künstlerischer Leistungen von einem kleinen Kreise aus sich nur allmählich verbreitet.

Ein Beweis dafür, dass die Kunstleistung hauptsächlich mit schwingenden Vorstellungen bewerkstelligt und genossen wird, ist auch das späte Auftreten der Aesthetik, eine Tatsache, die zu bekannt ist, als dass sie geschichtlich erläutert zu werden brauchte. Bei der allgemeinen Betrachtung der Künste wird uns die Frage nahe gelegt, welche Rolle die Kunst im Haushalt des geistigen Lebens spielt, in doppelter Hinsicht: welchen Wert besitzt die Kunst für die »Cultur der Gemütskräfte«? wie hing das Auftreten der Künste in

---

röm. Litteratur von Prof. Al. Riese, Frankf. a. M. 1875, 46 S. 4. eine durch Kenntnisse und Methode gleich ausgezeichnete kleine Schrift.

*) Jac. Grimm, Kl. Schriften II 366 f. III 427 f.

der Geschichte zusammen mit der gesammten Richtung des geistigen Lebens? Die Compensation, welche der Menschengeist in der Kunst suchte und fand, konnte von doppelter Art sein; entweder sie wird als eine erwünschte, fast selbstverständliche Ergänzung, ja als Bestandteil des Lebens, oder als Zuflucht betrachtet, welche das vom Leben Ungewährte darbietet. Das erstere war der Fall bei den Griechen; dieses natürliche Verhältnis bleibt aber nicht bei allen Völkern dasselbe, es wird durch die zunehmende Subjectivität des Volksgeistes erschüttert, um sich dann in gewissen Typen zu verändern. Man muss erwarten, dass die Kunst, wie das politische und wissenschaftliche Leben sich in gewissen Typen entfaltet; im Allgemeinen lässt sich nur sagen, dass sie immer menschlicher wird, wozu die griechische Tragödie ein deutliches Beispiel liefert.

Da das Gefühlsleben eines Volkes sich in Religion und Kunst betätigt, so liegt es nahe, dass, wo die erste in dem was sie der großen Menge ist, schwindet, die zweite ihre ergänzende Hülfe darbietet. Den engen Zusammenhang dieser beiden Richtungen des Gemüts hat u. A. Schiller betont; er sagt: »ebenso sind wir auch verpflichtet uns durch Religion und durch ästhetische Gesetze zu binden, damit unsre Leidenschaft in den Perioden ihrer Herschaft nicht die physische Ordnung verletze. Ich habe hier nicht ohne Absicht Religion und Geschmack in eine Classe gesetzt, weil beide das Verdienst gemein haben, dem Effect, wenngleich nicht dem innern Werte nach, zu einem Surrogate der wahren Tugend zu dienen und die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist«. Fände die Kunst gleich feine und allgemeine Empfänglichkeit vor, so wäre sie nach der Meinung des extremen Idealismus kein bloßes Surrogat, sondern sie würde Tatsachen des Guten eindringlich zu Gemüte führen. Sicher vertrauen könnten wir darauf bei der Berechnung ihrer Wirkungen doch nur dann, wenn das »freie Spiel der Vorstellungen« notwendig auf eine Reproduction sittlicher Ideen hinausliefe, was eben nicht der Fall ist. Die Frage nach dem moralischen Nutzen ästhetischer

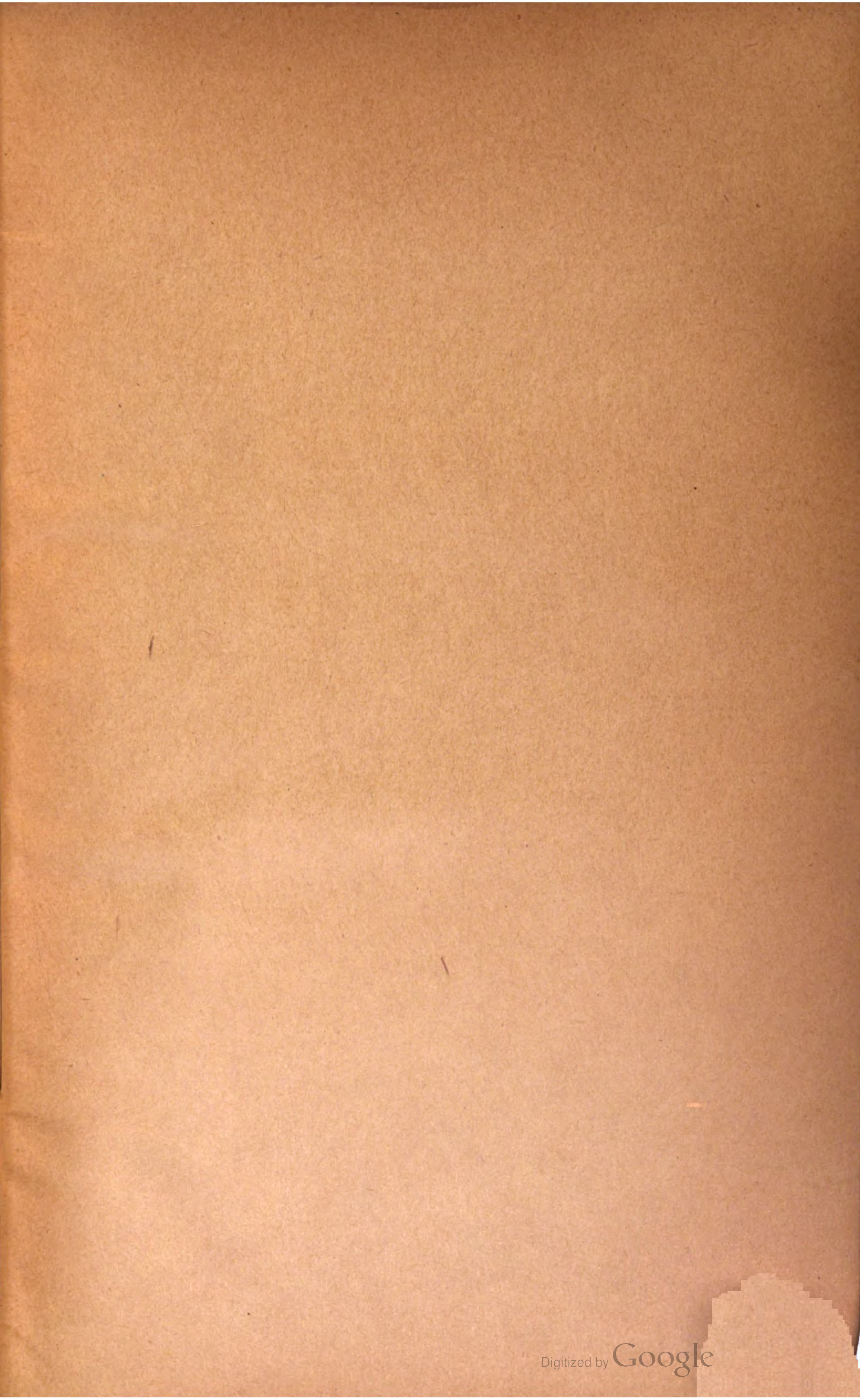
Sitten entzieht sich billig unsrer Erörterung; was die eigentlich humanitäre Seite der Aesthetik betrifft, so ist unsre Zeit nicht über Schiller hinausgekommen, dessen Ideen sie psychologisch zu analysiren unternommen hat.

Lässt sich nun vom Wesen des Schönen nur eine formale Erklärung geben, so folgt, dass für den Fall der Einzelerklärung die allgemeine Formel durch die gegebenen Verhältnisse eine reale Grundlage erhalten muss. Ein uns gefallendes Bauwerk muss in gewissen Maßverhältnissen errichtet sein; vollkommen berechtigt sind hier die Untersuchungen, welche empirisch eine Reihe solcher uns wolgefälligen Verhältnisse ausfindig gemacht haben. Warum die Herschaft des goldnen Schnittes uns so oft erfreulich ist, lässt sich nicht angeben; versichern können wir nur, dass seine Einheit und Harmonie uns wolgefällig anmutet. Da aber jedes Ding im Stande ist, ästhetisch zu wirken, so schien uns der gesammte Inhalt des Geistes nach der Seite des Gefühls in die Aesthetik zu gehören.

Die, mitunter allzuausführlichen, psychologischen Darlegungen machen das Buch, mit dem wir uns beschäftigt haben, auch für nichtwissenschaftliche Kreise zugänglich. Was darin über das Tragische, Komische und andre ästhetische Kategorien gesagt ist, wird der Leser selbst nachschlagen können.

Dr. K. Bruchmann.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.




3 9015 06221 7602
UNIVERSITY OF MICHIGAN

